الفعل الاجتماعي

دراسة تحليلية من منظور إسلامي

عقيل نوري محمد

٢٠٠٢

دار الكندي

الفعل الاجتماعي

دراسة تحليلية من منظور إسلامي

عقيل نوري محمد

الطبعة الأولى

2016م / 1437هـ



المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2015/8/3877)

211
محمد، عقيل نوري
الفعل الاجتماعي دراسة تحليلية من منظور إسلامي، عقيل نوري محمد، عمان، دار الكندي للنشر والتوزيع، 2015
( ) ص.
ر.إ.: 2015/8/3877
الواصفات: /الثقافة الإسلامية// المجتمع// الإسلام/

* يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية او اي جهة حكومية أخرى.

الطبعة الأولى

2016م /1437هـ



عمان – وسط البلد – تلفاكس : 4640597 6 962+
ص.ب 184248 عمان 11118 الأردن
dar_alkindi@yahoo.com

ISBN: 978-9957-599-36-2

الإهداء

إلى
اللّذين
غادراني وحيداً
دونــــــما وداع
أبــــي ... أمــــي ...
رحـمكمــا اللــــه

«الفهرس التفصيلي»

الموضوع	الصفحة

المقدمة:

منذ فترة الثمانيات ازداد الاهتمام باقامة علم اجتماع اسلامي او كما يطلق عليه أحياناً (علم اجتماع قرآني) الا ان كل المحاولات ظلت في اطار العموميات ولم تحاول التغلغل في صلب الظاهرة الاسلامية لغرض التعرف على اهميتها وطبيعة الأسس التي تقوم عليها لاسيما الاسس القرآنية منها، اذن فالفجوة التي ينبغى علينا سدها حالياً تتمثل في فهم حقيقى للظاهرة الاجتماعية الاسلامية في حدود قرآنية حتى نتمكن من تكوين نواة علمية لعلم اجتماع اسلامي مستفيدين من التطور الحاصل في علم الاجتماع، ولاسيما مايتعلق منه بفهم الظاهرة الاجتماعية.

ولقد أخترنا البدء من النقطة الاساسية والجوهرية في علم الاجتماع وهى الفعل (SOCIAL ACTION)، فعلم الاجتماع هو العلم الذي يحاول ان يقدم تفسيرا سببياً لمسار الفعل الاجتماعي ونتائجه سواء كان ذلك على الصعيد الذاتي ام الموضوعي.

أقتضى هذا التوجه ان نوضح صورة الفعل الاجتماعي وان نشرح الكيفة التي يمكن بواسطتها وضع تصورات ناضجة لهذا الفعل بالاستناد الى النصوص القرآنية، مما ولذلك قمنا بمراجعتها جيداً للخروج منها بحصيلة يمكن الاستناد اليها في رسم الفعل الاجتماعي الا ان المشكلة التي واجهتنا هى تحليل النصوص القرآنية وبخاصة ان معظم التفاسير المتوافرة تتعامل مع النص القرآني في أساليب بعيدة عن التوجة الاجتماعي وفي مجال الفعل ذاته وهذا ماجعلنا نلجأ الى التأويل وشحذ الخيال غير مّبتعدين عن الصيغة العقلانية المقبولة.

ان أهمية هذه المحاولة تكمن في ارتيادها مجالات فكرية جديدة فالتعامل مع الفعل الاجتماعي ليس بالامر اليسير على الاطلاق فكيف بناونحن نحاول صياغته قرآنيا، ان هذا الكتاب يحاول النظر الى القرآن على أنه مركب من الآيات السوسيولوجية التي تتعامل مع السلوك والظاهرة الاجتماعية من خلال منهج معين هو المنهج الالهي الذي يرسم الاطر العامة للسلوك الانساني منطلقاً من اطار«دينجتماعى».

أحتوى هذا العمل على مجموعة من الفصول تتناول جوانب ذات اهمية في

الصياغة القرآنية للفعل الاجتماعي فكان الفصل الاول تميهداً للفصول التي تليه وذلك بايضاحه لمجموعة من المفاهيم، هى الدين فالايمان فالاسلام فالقرآن ثم الفعل الاجتماعي، وقدعولج الاخير من وجهتي نظر الاولى غربية والثانية اسلامية وكان السبب في تقديم الرؤية الغربية للفعل راجع الى اسلوبها المنهجى في تناوله مما يسهل على القارئ فهم الفعل الاجتماعي من خلال الرؤية السوسيولوجية الحديثة التي من الممكن ان نفيد منها في فهم بعض الآراء الخاصة بعلماء المسلمين ووصفهم وتحليلهم للفعل الانساني وقد تناولنا هذه المفاهيم لسببين اولهما اهميتها في مجريات الدراسة وثانيهما يتعلق بحداثة هذه المفاهيم في الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع وعلى الأخص في المجتمعات العربيةوالاسلامية.

اما الفصل الثاني: فكان محاولة لفهم المستويات القرآنية للفعل اى كيفة فهم الفعل بصيغته القيميه العليا وما هي الطبيعة المرتبية لها محاولين التعرف على تأثير كل مستوي من هذه المستويات في الفكر الانساني والفعل الاجتماعي فأخذنا اولاً الفعل الاعلى قيمية وهو الفعل الألهي ومن بعد ه الفعل الملائكي فالفعل النبوى ففعل الاولياء محاولين التقصي عن مقدار تاثير هذه النماذج والرموز القرآنية في فعل الانسان.

ومع ان القرآن يتعامل مع المستويات العليا والمثالية للفعل فإنه لم يبتعد عن الاطار الاجتماعي للفعل من خلال المحور الذي اطلقنا عليه اسم اجتماعية الفعل في القرآن تميهداً للتوليف بين الاطار القيمى المثالى والاطار الادائى الذي بلورناه في الفصل الثالث من الكتاب عن طريق فكرة الفعل القرآني الاجتماعي الذي اطلقنا عليه هذا الاسم لأن الضبط فيه يبدأ قبل الحركة.

لقد تناولنا في هذا الفصل اعادة صياغة الفعل الاجتماعي وتوصيفه باطار قرآني متخذين من نظرية سملسر(التي سيتم شرحها في الفصل الاول) مؤشرا عاماً لفهم هذا الفعل والذى وضحت ركائزه من خلال اربع مؤشرات اساسية مصاغة قرآنياً وهى (القيم والعايير والتنظيم والممكنات الموقفية). ثم حاولنا ان نوضح هذا الفعل باطار بارسونى من خلال مؤشرات الانساق العامة للفعل وهى النسق الثقافي والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية ونسق العضو السلوكي كما تم تناول مفهوم القصدية

والمسؤلية في هذا الفعل لان كل فعل يقاس بالقصد الذي يكمن وراءه وفي ضوئه تترتب المسؤلية على الفاعل .

في الفصل الرابع ناقشنا المؤثرات التي تضعف من اداء الفاعل المسلم لهذا الفعل وكان اول محور في المناقشة هو محور الشخصية الانسانية او كما نسميها قرآنياً(النفس الانسانية) مقارنين بين بعض افكار مدرسة التحليل النفسي الخاصة بمكونات الشخصية (آراء فرويد)وبين أفكار القرآن وأرائه في رسمه النفس الانسانية وصياغتها اذ حاولنا التوليف بين آراء الاثنين لأسيما اننا وجدنا تشابهاً كبيراً خاصة في فكرة بناء النفس الانسانية ولهذا ذهبنا الى ابراز التشابه بين هذين النمطين الفكريين في هذا المحور .

كما تناولنا في هذاالفصل مثلا قرآنياً عن صراع الدفع والثقافة ومثلاً آخر عن صراع الادوار بوصفها مؤثرات في الفعل القرآني الاجتماعي وأنهى الفصل الرابع بالحديث عن الاسلوب الذي يتم بواسطته تصحيح مسارالفعل في حالة كسره من قبل الفاعلين وهذا الاسلوب هو التوبة .

هذا وآمل ان تكون هذه الدراسة قد وفقت في أظهار حقيقة عليمة تخدم هذا العلم الجديد(علم الاجتماع القرآني)الذي ينبغى على مجتمعات العالم الاسلامي ان تأخذ به وتعمل على تطويره من خلال العمل على اجراء الدراسات والبحوث فيه خدمة للمجتمعات الاسلامية من جهة والعمل على اثراء المعرفة النظرية لهذا العلم من جهة آخرى .

الفصل الأول

((قراءة جديدة لمفاهيم ذات اهيمة))

١ – الدين

٢ – الايمان والاسلام

٣– القرآن

٤– الفعل الاجتماعي

أ.الفعل الاجتماعي من وجهة نظر غربية

ب. الفعل الانساني في الفكر الاسلامي

الفصل الأول
((قراءة جديدة لمفاهيم ذات اهمية))

ان المفاهيم عبارة عن تمثيل للحقائق من خلال تجريد الواقع باستخدام رموز معينة، ولهذا فقد عدت المفاهيم فقد عدت المفاهيم ركيزة اساسية من ركائز الدراسات العليمة الحديثة لأنها تسهم في توجيه فكر الباحث من جهة وتُسهل للقارئ مهمة الفهم من جهة ثانية، وتزداد هذه الاهمية في الدراسات الخاصة بالعلوم الانسانية لأن مفاهيمها مازالت مرنة وبحاجة الى تحديد، ولهذا وجدنا ان من المناسب ان نبحث في المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالدراسة، وتكمن اهمية المفاهيم التي سنقدم تحليلاً لها في حيويتها وتباين الآراء فيها، هذا فضلا عن حداثة قسم منها في ادبيات علم الاجتماع واعنى على وجه الخصوص ((الاسلام، الايمان، القران)) وفيما يلي محاولة لتحديد المفاهيم الاساسية في الدراسة.

١ - الدين (Religion)

ادرك العديد من المفكرين الاجتماعيين اهمية الدين وضرورته بوصفه ظاهرة اجتماعية ذات تأثير بالغ في حياة كل المجتمعات مهما اختلفت اشكالها وصورها ونتيجة لهذه الاهمية فقد تناولتها العديد من المدارس الفكرية بالدراسة والتحليل اختلفت آراء العلماء في تحديد أصل هذه الظاهرة ونشأتها الأأنهم في الاعم الاغلب اتفقوا على كون الدين ظاهرة عامة موجودة في كل مجتمع تقوم على التفاعل مابين الحقيقة العليا(المقدس Sacrde) والانسان، ولكي نصل الى دقة مقبولة في فهم هذه الظاهرة فأننا بحاجة الى كشف معانى الكلمة (دين)من وجوه عديدة سواء كان ذلك لغوياً ام اصطلاحياً ام علمياً، فالدين لغة وكما ورد في لسان العرب يأتي بمعاني عدة كالطاعة والخضوع والعصمة والقهروالعز والذل والجزاءوالحساب، ولكن هذه الكلمة اذا ما ارتبطت بكلمة (اللّه) في عربيتنا نجدها تعني الطاعة والتعبد للّه [١]، فمعنى الكلمة يشير الى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر فأذا وصف الأول (الانسان) كانت العلاقة خضوعاً واذا ماوصف الثاني(الالهة) كانت امرا

وسلطانا.[٢]

اما الكلمة الانكليزية (Religion)فيعتقد بأنها اشتقت من الفعل اللا تيني (Re-ligare)والذي يعني جمع اوربط[٣] مبينة حالة الارتباط بين الجماعة الانسانية والالهة وذهب اخرون الى انها مأخوذة من الفعل(Religere)الذي يعنى العبادة المصحوبة بالخشية والرهبة [٤]، وفي قاموس(Webester) جاءت كلمة دين بمعنى الاعتقاد بالله اوبقوى خارقة تطاع وتعبد بوصفها خالقة ومتحكمة في الكون ويعبر عن ذلك بسلوكيات وطقوس معنية [٥]، ونجد هنا تقارب بين المعنيين اللغويين (العربي-الانكليزي)وبخاصة في مسألة الخضوع للمقدس والارتباط به.

ولو عرجنا على علماء الاجتماع والانثروبولوجيا والنفس فاننا لن نتعامل مع كلمة وانما مع ظاهرة اقترب كل منهم منها استنادا الى ميدانه الذي يرى من خلاله (الظاهرة)ولهذا نجد اختلافا بينهم في فهمها وهذا لايمنع بالضرورة اتفاقهم على جوانب معينة فيها وفيما يأتي استعراض سريع لبعض آراء العلماء التي نراها ضرورية لتوضيح صورة متكاملة عن الدين.

١-تابلر، اوضح تايلر فهمه للدين من خلال تركيزه على الناحة الاعتقادية فهو عنده، (اعتقاد بكائنات روحية)[٦] متناسيا بذلك الاشارة الى السلوك الذي يواكب هذا الاعتقاد.

٢- فريز، وملخص فكرة الدين عنده لاتنفك عن السحر، فالانسان حاول السيطرة على بيئته فابتدع السحر ولما فشل بالمهمة الموكلة اليه ذهب الى وجود كائنات مشخصة في مكان ما من الكون [٧]ونتيجة لهذا الاعتقاد بالسيطرة تولدت الحاجة الى الخضوع فولد الدين.

٣-ماكس مولر، يذهب هذا الى ان الدين، "قوة عقلية او سلطة تمكن الانسان من ادراك المطلق(اللامتناهي)تحت مسميات مختلفة ومتنوعة ومن دون هذه القوة لايوجد للدين معنى ولا يوجد تقدير للاوثان او تقديس لها"[٨]، ويبدو ان (مولر)يركز على سلطة الدين كقوة مؤثرة في الانسان ولم يركز على العلاقة ولاعلى السلوك.

٤- دوركهايم، عرف دوركهايم الدين بأنه "نسق موحد من المعتقدات والممارسات

المرتبطة بأشياء مقدسة "[٩]، كما يرى دوركهايم في الدين جوهرا لكل نظام اجتماعي فروح الدين كامنة في روح المجتمع فكل ماهوا اجتماعي مستمد مما هوديني[١٠]، فالدين حقيقة اجتماعية عامة وليست نتاجا لعقلية افراد معينين فالقواعد التي يحتضنها المتجتمع غالبا ماتكون دينية تمتاز بالزامها السلوكي المسيطر على جميع الافراد ولهذا لانستغرب من دعوى دوركهايم بأن المجتمع يعبد نفسه " فذلك في نظرى ليس انكارا للالوهية بمقدار ماهو تعزيز لحالة الوصل بين المقدس واللامقدس(الاله والمجتمع)مؤكدا بذلك حالة التكامل بينهما، كما يركز دوركهايم على فكرة العمل في فهمة للدين فالدين عنده اساس القيام بالاعمال الصالحة ولذلك يجب ان لاتسأل المتدين عن تفكيره ولكن اسئله عن عمله[١١].

٥-فيبر، رغم التحفضات التي ايداها فيبر علي تعريف الدين الاانه اشار الى كونه علاقة تربط الانسان بالقوى العليا ويعبر عنهابممارسات معنية كالصلاة والقرابين وهذا مايطلق عليه عبادة (Cult)ودين لغرض تمييزها من السحر والكهانة (Sor-cery) .[١٢]

لقد اعطى فيبر للدين اهمية بالغة في التأثير في السلوك البشرى جاعلا منه حافزا مهما يحث على التطور الاقتصادي ذاته وذلك قد تبين من خلال ربطه مفهوم الرأسمالية بالبروتستانتية في مؤلفه (الاخلاق البروتستناتية) والروح الرأسمالية). ويؤخذ على فيبر انه ركزفي تعريفه للدين على التفاعل الغيبي الذي لايعده فعلا اجتماعيا كما سنوضح ذلك في الفصل الثالث.

٦- ثوماس، يرى هذا استحالة فهم الدين دون الاخذ بجوانبه السوسيولوجية فالدين عند بناء مؤسي ضروري لادامه كل نظام اجتماعي وهو قائم على اعتقادات وتطبيقات مشتركة متعلقة بالآخرة وموقف الانسان ازائها[١٣] وبرغم وجود هذا التعريف الاانه محصور في نطاق الاديان العليا.

٧-اما (ماك ايفر) وشارل بيج فقد اكدا على ان الدين علاقة تربط الانسان بالانسان من جهة وبقوة اعلى منه من جهة اخرى [١٤] وذهب رالف بيلزوهاري هريجر الى ذلك عند ماأكدا بأن الدين نسق اعتقادي لشعب مايتعلق بامور غيبة متعلمة بجوانب

اجتماعية (١٥).

وهنا نلاحظ محاولة للربط بين الاعتقاد ومايرتبط به من سلوك.

٨-اماالمدرسة النفسية فيجمعها قاسم مشترك وهوفطرية التوجه نحو الاله فهنالك حاجة للتدين عن كل انسان (مغروسة في الشروط الاساسية لوجود النوع الانساني)(١٦)، وتجارب الانسان النفسية كافية لادراك القوة العليا(١٧)(الاله)وهم بذلك يقللون من اهمية الجانب الاجتماعي وقدرته على صياغة الظاهرة الدينية.

ويبدو لنا مما تقدم اختلاف وجهات النظر في فهم الدين لكن هذا لايلغي وجود بعض الاتفاقات وقبل ان تعطي تعريفا للدين لابد لنا ان نعرج على مفهومه قرآنيا، ونوضح بعض وجهات النظرالاسلامية في فهمه.

ان الفهم القرآني للدين يمكن ان يبلور في المعاني الاتية

أ- الحساب ﴿مالك يوم الدين﴾.

ب- التوحيد ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾(١٩-آل عمران).

جـ-الشرع ﴿الزانية والزاني فاجلد واكل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾(٢-النور).

د-الطريق او النهج ﴿لكم دينكم ولي دين﴾.

هـ- السلطة الارضية ﴿كذلك كدنا ليوسف ماكان ليأخذ اخاه في دين الملك﴾ (٧٦-يوسف).

و- الطاعة ﴿وله الدين واصبا افغير الله تتقون﴾(٥٢-النحل).

ويتبين لنا من ذلك ان ا لقرآن يعبر عن كلمة الدين بمعانٍ شتى لكنها لاترضينا بوصفنا سوسيولوجيين فهل هنالك اشارة تؤكد اجتماعية الدين قرآنيا؟

ان الدين قرآنيا هو فطرة وتنشئة كما هي اغلب جوانب الحباة لديه فالانسان في نظر القرآن مزود باستعدادات للتدين اذ جاء في التنزيل ﴿فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾(٣٠-الروم) والفطرة بمفردها لاتكفي اذ يجب ان تطوع وتصقل اجتماعيا بفعل عملية التأنيس الاجتماعي، وقد وردت اشارة قرآنية لذلك في قوله ﴿والله اخركم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع

والابصار والافئدة لعلكم تشكرون﴾ (٧٨-النحل)،وجمع التنزيل في هذه الاية الادوات التي تسهل مهمة التأنيس الاوهي السمع اشارة الى اللغة والابصار اشارة الى المشاهدة والتعلم عن طريق الابصار والافئدة التي قد تشير الى معنى الشعور المتبلور تطبيعا ، فالانسان يسمع ويرى ويحس بعد ان كان لايعلم شيئا كما في الاية ، والدين بالتأكيد يدخل ضمن الجوانب التي يتعلمها ويتطبع عليها الانسان ولعل القول الفصل هو قول الرسول محمد(ﷺ) (كل انسان تلده امه على الفطرة وأبواه بعد يهود انه وينصرانه ويمجسانه[١٨] .

اذن لو اردنا ان نعرف الدين قرآنيا فاننا نقول " انه فطرة بشرية او استعداد يجرى توجيهه عن طريق عملية التأنيس الاجتماعي " ولعل هذا يفسر لنا القول القرآني ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (١٤٨- المائدة) فالفطرة موجودة الا ان التطبيع مختلف .

اما تعريفات مفكرى الاسلام فقد اختلف وتنوعت ايضا فمنهم من ركز على العقيدة ومنهم من مزج بين العقيد والعمل فالجرجاني(يراه وضعا إلهياً يدعو اصحاب العقول الى ماهوعند الرسول)[١٩] ويراه اخر (الايمان بذات الهية جديرة بالطاعة والعبادة)[٢٠] وهو ايضا " عقيدة الهية يشتق عنها نظام كامل للحياة "[٢١] اما احمد تفاحه فيراه من خلال عدة عناصر هي معرفة الخالق والرسول، ومعرفة ماتعبد به والعمل به ، والاخذ بالفضيلة من دون الرذيلة والاعتقاد بالميعاد والدينونه به فالدين علم وعمل ووظائف للعقل والجسد[٢٢] .

ومن هذه التعريفات المختلفة التي استعرضناها نرى ان تعريف الدين بوصفه ظاهرة يتضمن العناصر الاتية .

١- الاعتقاد بقوى مقدسة تسيطر على الانسان والكون المحيط به .

٢- وجود نوع من العلاقة بين المقدس والانسان .

٣- سعي الانسان لادامة هذه العلاقة لاعتقاده بضرورتها لادامة وجوده، ولذلك يجري طقوساً وممارسات لارضاء تلك القوى .

٤- في الاديان العليا(اليهود والمسيحية والاسلام) نجد ان القوة العليا (الله) تسعى

هي الاخرى لادامة العلاقة مع الانسان وذلك من خلال اجتباء الرسل لاعادة صقل الانسان وتوجيهه نحو الطريق الموصل للذات الالهية .

وهكذا يمكننا ان نفهم الدين على انه " فطرة بشرية تنمط بالتطبيع وهذا التنميط يقوم عادة على الاعتقاد بوجود كائنات متحكمة بمصائر البشر والكون وهذا يتوجبه سعي الانسان لاسترضاء هذه القوة من خلال ادامة الارتباط معها بشعائر وطقوس وسلوكيات معينة .

ومن الممكن ان نفهم الدين بصيغة اجرائية على انه السلوك الذي يقوم به الفاعل لاعتقاده بأنه يديم صلته مع المقدس الله على نحو مباشر (كالصلاة والصوم اوغير مباشر من خلال التفاعل مع غيره من الفاعلين (البشر) .

٢- الايمان- الاسلام Faith - Islam

الايمان لغة هو تصديق واعتقاد قلبي كماورد في لسان العرب[٢٣] وتكاد تتفق معاجم اللغة على المعنى ، وتقترب الكلمة الانكليزية- Faith-من ذلك اذ وردت بمعنى (Trust-Belief)[٢٤]، يعتقد وثيق)وهذه المعاني تعطيها صفة الارتباط بدواخل الانسان .

وقد لقيت هذه الكلمة اهتماما من قبل الفلاسفة وعلماء الدين غربياً واسلامياً ، فتوما الاكويني يعرفه " يكونه اعتقادا بحقائق ملهمة مرتبطة بالله نفسه وهو فعل قائم على تصديق العقل (Intellect assenting) بحقيقة الهية من خلال هيمنة الارادة الموجهة بنعمة الهية(٢٥) . ويعرفه جون هرمان راندال بأنه " دليل رباني يتعرف به الانسان الروحي على ما لله وعلى الله فهو للعالم الروحي كا لحسّ بالنسبة للعالم الطبيعي " .[٢٦]

ويركز هذان التعريفان على الجوانب الاعتقادية من الايمان .

اما علماء السملمين فقد اختلفوا وتطابقوا في تعريف هذا المفهوم اذ يعرفه جعفر الصادق بكونه " الاقرار باللسان والعقد بالقلب والعمل بالاركان "[٢٧]وبذلك يربط الصادق بين الجانبين الاعتقادي والتطبيقي ، وهناك من يراه اعتقادا واقرارا ماسائر العبادات والطاعات فهي ملحقة به بحكم كونها حقوقا وليست الايمان ذاته[٢٨] ، اما

ابن مسعود فينظر الى الايمان على انه اليقين فاذا ايقن القلب انبعث الجوارح للقاء الله تعالى بالاعمال الصالحة[٢٩] وبذلك يفصل ابن مسعود ويوصل بين التصديق والعمل فهو ايقان قلبي وماينبعث عن هذا الايقان هو العمل الصالح الذي اطلقه ولم يحدده .

ولو تمعنا في القرآن نجده يؤيد كون الايمان عقدا بالقلب ﴿انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وعلى ربهم يتوكلون﴾ (٢- الانفال) ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾(٢٨-الرعد) كما يؤكد القران حالة الفصل والوصل بين الايمان والعمل ﴿ومن يعمل الصالحات من ذكر وانثى وهو مؤمن﴾ (١٢٤-النساء) فالعمل موصول بالايمان ولكنه ليس الايمان نفسه ولهذا نجد علماء المسلمين يؤكدون على ربط الايمان بالعمل رغم اعتقاد هم بفصله او وصله .

اما الاسلام ، فيطلق بعامة على الدين الذى اتى به محمد، او الشريعة التي جاء بها والمستدة من القرآن ، والاسلام لغة يعني الاستسلام والانقياد، وفي الشريعة اظهار الخضوع لما جاءبه النبي محمد(ﷺ)[٣٠] . ويقسم الرازي المعنى اللغوي للاسلام الى ثلاثة اولها الانقياد والمتابعة وثانيها السلامة وثالثها ماذهب اليه ابن الانباري وهو اخلاص الدين والعقيدة لله . [٣١]

أما اصطلاح الاسلام فهو الشعائر المبنية على القرآن ، ،وفقهياً هي الدمج بين الايمان والعمل اذ اعلن الفقه الاسلامي انضمام الايمان الى اركان الاسلام، وهو ايضاً مركب حضاري يشمل طروحات سياسية وتقاليد قانونية واجتماعية خالصة . [٣٢]

اما جعفر الصادق فيراه اقراراً لسانيا فقط اذ يؤكد ظاهريته من خلال الشهادتين وايتاء الزكاة واقامة الصلاة وصوم رمضان وحج البيت . [٣٣]

اما عن العلاقة بين الايمان والاسلام فقد اختلفت الاراء حولها وذلك لاختلاف الايات القرآنية فيها ويمكننا ان نؤشر اتجاهين في هذا الميدان هما .

١-الاسلام المختلف عن الايمان ﴿قالت الاعراب آمنا قُل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾(١٤-الحجرات) . هذه الاية تؤيد الرأى الجعفرى الذي يؤكد على ان الاسلام حالة تقاس على الظاهر اما الايمان فهو تصديق

قلبي .

٢- واتى الاسلام ايضا بمعنى مترادف مع الايمان كما في قوله تعالى﴿فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا غير بيت من المسلمين﴾(٣٥-٣٦- الذاريات) وهنا وصف للمؤمن بالمسلم وهذا يتناسب مع قولنا ان الاسلام ظاهروباطن وهكذا عندما يكون الاسلام تسليما قلبيا مع القول والعمل ويكون الايمان تصديقا قلبيا فقط فاننا نعد الايمان خصيصة من خصائص الاسلام وليس الاسلام كله .(٣٤)(*) اما القرآن فقد تعامل مع كلمة الاسلام بمرونة واضحة حتى انه فتحه ليكون مفهوما عالمياً من الممكن استيعابه من الاديان الاخرى ولاسيما التوحيدية، فالاسلام يمكن ان يكون جميع العقائد التي ظهرت من عهد ابراهيم معبرا بذلك عن مغناه الشامل الذي هو اسلام الوجه لله وكما جاء في التنزيل ﴿واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة﴾(١٢٨-البقرة) فالاسلام على نحو عام كل شريعة بعث بها نبي من الله، وبهذا يكون المسلم الحقيقي في حكم القرآن هو الخالص من شائبة الشرك كما انه المؤمن المخلص في عمله مهما كانت ملته وفي اى مكان كان او اى زمان(٣٥) وبذلك ينفتح مفهوم الاسلام لكل موحد﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعلمين﴾ولكن وجه اختصاص هذه الامة بهذه التسمية (أُمة الاسلام) راجع الى كون الاسلام اسما للشريعة التي اشتملت على عبادات خاصة بها كالصلاة والصوم والتطهير والحج والجهاد .(٣٦)

والاسلام كما هو معروف لدينا يعتمد على نحو كبير على القرآن في رسم تعالمية وضوابطه الاجتماعية والاخلاقية ثم يأتي بعد ذلك السنة وألاجماع والاجتهاد، وميزة الاسلام لاتكون في كونه عبادة وانما هو تنظيم وتدبير لشؤون المسلمين دنيوياً(٣٧) وتحقيق خلاصهم اخرويا . فالاسلام نظام يسير الحياة البشرية بمنهج ديني اجتماعي، تترابط اجزاءه وانظمته وقواعده وقوانينه لايصال الجماعة الى غايتها فالعبادات تمهد للاخلاق والاخيرة تهيء للتشريع الذي يؤسس الدولة التي تسير العبادات والاخلاق والتشريع .(٣٨)

ومما سبق نرى ان الاسلام مفهوم واسع اختلفت الاراء حوله فمنهم من يراه

اختصاصا في العبادة ومنهم من يوصله الى قمة النظام الاجتماعي (اى الدولة) واخرون يرونه ضوابط سلوكية ومنهم من يدمج هذه المعاني او اجزاء منها .

وهكذا نرى ان الاسلام دين سماوى انبثق عن القرآن، واستكمل بالسنة النبوية الخاصة بمحمد(ص) اضافة الى الاجماع والاجتهاد، وهدفه تنظيم حياة المسلمين على اسس روحية عقائدية وشعائر عبادية وتنظيمات سلوكية اجتماعية وقانونية .

٣- مفهوم القرآن (Quran)

اننا ندرك ان تعريف القرآن مسألة ليست بالهينة على الاطلاق ، اذ يصعب وضع تعريف متكامل له لتشعب المواضيع التي عالجها، خاصة و اننا لا نبحث عن تعريف شكلي كما جرت العادة وانما نبحث عن تأطير سوسيولوجي للقرآن، فالايات القرآنية تتحرك في اطار تركيبة ثلاثية من (الغيب-السلوك-البيئة) وارتباطها بالانسان، فالانسان هو هدف القرآن ومبتغاه الاساس والذي يهمنا من هذه التركيبة هو سلوك الانسان ومدى تأثره بالعناصر الاخرى .

ولكي نعرف القرآن فأن علينا ان نبدأ من حيث يجب أن تكون البداية، فالقرآن لغةً مشتق من القراءة ويقول ابو اسحاق النحوي انه الكلام المنزل على محمد والذي يُسمى قرآناً وفرقاناً ويرى ان معناه هو الجمع فهو يجمع السور ويضمها مستشهداً بقوله تعالى ﴿ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ أي قراءته . [٣٩]

ومن المتعارف عليه " ان القرآن هوكلام الله المجموع المقرؤ بالسنة العباد[٤٠] ومنها ايضا "كلام الله من الالفاظ الدالة على الاحكام ومنها قولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً وأشير أيضاً الى انه ما انزل على محمد من كلام الله المتعبد بتلاوته اى المأمور بقرائه في الصلاة وغيرها على وجه العبادة" [٤١] وعرفه اخرعلى انه " الوحي المنزل من الله على محمد المنقول عنه نقلا متواترا بالنظم والمعنى وهو اخر الكتب السماوية نزولا " [٤٢] وكما نلاحظ ان هذه التعريفات تتحرك في الاطار الشكلي والغيبي للقرآن من دون التوغل فيه لكشف الجوانب الاخرى، وبخاصة الاجتماعية منها .

لكي نفهم القرآن فاننا نستطيع انشطره شطرين هما شطر السور المكية وشطر السور المدنية اذ تتميز الايات المكية بكونها آيات هداية محشدة بالالفاظ الرقيقة والرهيبة مع اعجاز لغوى بارع واستطيع ان اطلق عليها كلمة(الايات العقائدية)واشار(ابوزهرة) الى ذلك حينما اكد ان الايات المكية بيان للعقيدة الاسلامية اذ انها ركزت على التوحيد وابطال عبادة الاوثان كما ذكرت فيها قصص الانبياء ولم يرد فيها ذكر للمعاملات الاماأشار منه للخمر والربا(٤٣)، اما الايات المدنية فقد حشدت اغلب طاقاتها لتنظيم المجتمع ورسم المسالك والضوابط والقواعد الاجتماعية الجديدة للمجتمع الجديد، واشار(ابو زهرة) الى كون الايات المدنية اتت بالاحكام الخاصة بالمعاملات الاسلامية لاسيمابعد ان بدأت الدولة الاسلامية بالتكون ونتيجة لذلك ظهرت الحاجة الى تنظيم المجتمع في مختلف الجوانب والقانونية(٤٤)، وقد اشار (CE.von) الى ذلك عند ماأكد ان القرآن يغطي ثلاثة مواضيع هي التوحيد والتنظيمات الدينية والاحكام القانونية(٤٥).

ولايقتصر القرآن على هذه الجوانب وانما يحتوى على عناصر فلسفة الدين الا انه ليس بفلسفة فهو يتحدث عن اصل الكون ويعطينا افكارا عن الله والمستقبل، اماالسبب الذي جعلنا نبعد الفلسفة عن القرآن فلان الفلسفة تستخدم عناصر المنهج العقلي، كالتقيم والبرهنة والاعتراضات كما انها لاتؤمن الا بالمحسوس فهي البحث عن الوجود بما هو موجود، كماتجدر الاشارة الى ان الفلسفة تقوم على التشكيك العقلي في حين ان القرآن والدين بعامة يتوجهان نحو العقل والقلب فالقرآن تطمين قلبي وعقلي، ومع ذلك توجد مواضيع قرآنية متصلة بالفلسفة كأصل الكون والله، والتحليق بالعقل في سماء التفكير والتأمل مع تسويغ الدليل على مايقوم به من استدلالات. (٤٦)

ومن القضايا التي اولاها القرآن اهتماماً بالغا هي مسألة الفعل الانساني حيث حاول القرآن اعادة صياغة هذا الفعل من خلال اعادة الصياغة للقيم والقواعد والمعايير الاجتماعية، وقد توصل الغزالي في جواهر القرآن الى ان (٧٤١) آية في القرآن تتناول قضايا سلوكية(٤٧)، وهذا الاهتمام بالسلوك انما يدلل على اجتماعية القرآن.

ورغم اهمية العقل في توجيه السلوك يبقى في نظر القرآن محدوداً ولاسيما فيما يتعلق في مسائل الغيبات ولنا في قصص ابراهيم وموسى.واسراء محمد (ﷺ) ادلة قاطعة على محدودية العقل وبفضل هذه المحدودية وحالة الصراع السلوكي التي تكتنف الانسان فضله الله على خلقه وحسن من صورته ، مؤكدا ان الكون مسخر للانسان ليستفيد منه باستثناء ماسخر لله "[٤٨] ((الم تروا ان الله سخر لكم مافي السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنه)) (٢٠لقمان) واذا ماأردنا ان نعرف القرآن تعريفا اجتماعيا فيمكننا الاستعانة بما ذهب اليه (Daven Port) اذ عرفه على انه "المدونة العامة للعالم الاسلامي التي تضم الجوانب الاجتماعية والمدنية والعسكرية والقضائية والجنائية والجزائية اضافة الى الجوانب الدينية فكل شيء يتم تنظيمه وتشريعه عن طريقها ابتداءاً من الشعائر الدينية الى شعائر الحياة اليومية، ومن أنقاذ الروح الى صحة البدن ومن حقوق المجتمع العامة الى حقوق كل فرد، ومن مصالح الانسان الى مصالح المجتمع ومن الاخلاق الى الجريمة والعقاب الدنيوى الى الاخروى "[٤٩]. ويعد هذا التعريف مهماً لانه يسلط الضوءعلى جوهرية القرآن وبخاصة مايتعلق منه بالجوانب الاجتماعية والسلوكية والقانونية ولكنه ايضا يبين الجانب الشكلي في التعريف، ومن خلال ماذكرنا سابقا يمكننا ان نبلور تعريفين للقرآن.

١- التعريف العام، هو كلام اعجازي سماوى منزل على محمد عن طريق الوحي ليبشر به امه العرب والناس اجمعين، وقد حصر هذا الكلام بين دفتي المصحف راسا احكاما عقائدية واخلاقية وعملية مؤطرا المنهج السلوكي للانسان.

٢- اما التعريف الاجتماعي للقرآن فهو "بلورة نسق جديد للفعل الانساني من خلال اعادة بناء الانسان والمجتمع وذلك بتكريس الحالة الايمانية وتصعيدها وربطها بمسالك وضوابط اخلاقية وعملية واجتماعية قائمة على اساس ديني، ترغيبا وترهيبا بقصد تسهيل مهمة وصول الانسان الى اليوتوبيا الالهية من خلال الالتزام بتلك القواعد والضوابط".

وفي هذه الدراسة نعرف القرآن بانه "منظومة الضوابط الايمانية والاجتماعية

والسلوكية والاخلاقية التي جاءبها الكتاب المنزل على محمد (ﷺ) لضبط الفعل الاجتماعي سواء ماتعلق منه بالعبادات ام المعاملات " . وسنأتي الى تفصيل هذا التعريف عند حديثنا عن الفعل القرآني الاجتماعي ولكن يجب التنبه على ان القرآن في رسمه الفعل ينحى منحى قيميا في الوقت الذي يكون فيه الفعل الاجتماعي فعلا معياريا خاضعا للمساومة على ان القرآن لايقبل هذه المساومة والمماطلة وسنأتي الى شرح ذلك في الفصول القادمة .

٤- الفعل الإجتماعي Social Action

أ- الفعل الاجتماعي من جهة نظر غربية

علم الاجتماع علم قائم اساسا على فهم الفعل الاجتماعي ودراسته من خلا ل التعامل مع اسبابه ونتائجه[٥٠] وهذا يفسر لنا اهتمام العديد من المفكرين الاجتماعيين بالفعل الاجتماعي وذلك لانه المنفذ السليم لدخول ميدان هذاالعلم .

ويعرف الفعل على نحو عام بأنه " كل تنظيم موقفي وفعالية موجهة لهدف معين عن طريق واحد اواكثر من الفاعلين المشاركين المدركين لانفسهم ، وهو ايضا نقطة الملاحظة الاساسية في علم النفس والاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ، اى وحدة اساسية لملاحظة السلوك البشري "[٥١] . الا اننا لانهتم بالفعل كمايهتم به عالم النفس الا في اطار ، كونه نقطة تفاعل مع الاخرين فلو سألنا عن اصغر وحدة للدراسة في علم الاجتماع لوجدناها نقطة التفاعل بين شخصين في حين ينصب اهتمام علم النفس بالفردنفسه ، اى الفاعل .

ويحل في روشية هذا الاشكال مؤكداً ان عالم النفس يهتم بالشخصية في حين يكون الوسط الاجتماعي اليه متغيرا من متغيرات التأثر فيها اما عالم الاجتماع فيركزعلى الوسط الذي يجرى فيه التفاعل اوالعلاقة الاجتماعية-social Re) (lationship مراعيا السمات النفسية ذات التأثير في الوسط التفاعلي .[٥٢]

ونتيجة الاهمية الفعل فقد ظهرت العديد من الأراء والنظريات التي تحاول فهمه وتفسيره وبرز في هذا الميدان العديد من علماء الاجتماع ، وفيما يأتي شرح موجز لاراء

كل من فييرودور كهايم وبارسنز وسملسر وسبب اختيارناهؤلاء راجع الى ان كل واحد منهم يمثل توجها معينا في فهمه للفعل اذ يفهمه فيير من خلال المعنى الذاتي في حين يفهمه دوركهايم فهما موضوعيا اما بارسنز فقد دمج بين الاثنين في الوقت الذي يمثل فيه سلمسرعندى خلاصة لافكار هؤلاء يمكن التعامل معها على كلا المستوين .

١- فيبر (Weber)

انطلق فيبرفي فهمه للفعل من المعايير الداخلية لذوات الفاعلين [٥٣] اذ ينظر اليه في كتابه The Theory of Social and Economic Orgnization

على انه " اجتماعي بمقدار مايدخل في الحسبان سلوك الاخرين وبمقدار مايتأثربهم في مجراه وذلك من جراء واقع الدلالة الذاتية التي يعلقها بهذا الفعل الفرداو الافراد الذين يتصرفون " [٥٤]وهو بذلك سلوك يتضمن مغزى معينا للفاعلين[٥٥] .

ومن هذا التعريف نرى ان الفعل يتحدد بمراعاة الذوات الفاعلة من جهة ووجود عنصر الدلالة من جهة اخرى ، اى استخدام رمز يفهمه الآخرون عند التفاعل كما يجب ان يكون لافعال الاخرين دلائل يفهمها الفرد وعن طريقها يفهم الاخير رغبات الاخرين وتوقعاتهم فاما ان يكون التفاعل معها قبولا او رفضا سواء كان ذلك بكلام ام حركة .

وهكذا يبين لنا فيبران فهم السلوك يكون من خلال المعنى الذاتي للافراد اولا وعلى مستوى الجماعة او المستوى الجمعي ثانيا[٥٦] At.The Level of Collectivity ورغم صحة التحليل السالف يبقى المعنى ذاتيا عند فيبر .

٢-دوركهايم (Durkheim)

ويركز على الجانب المجتمعي للفعل او الموضوعي الخارج عن نطاق الافراد فالمجتمع في منظور هذا العالم يتكون من مجموعة حقائق اجتماعية ، والمجتمع الذي يجمع هذه الحقائق او الظواهر له طبيعته الخاصة التي تختلف عن الذوات الفردية المكونة له[٥٧] .

وهكذا فان دوركهايم يحدد معيارين لتوضيح الفعل اولهما مايخرج عن نطاق الفرد (كطرق التفكير والشعور والسلوك) وثانيهما الالزام والقسر اللذان تمارسهما هذه

الطرائق على الافراد(٥٨)، وتكون طرق التفكير والسلوك والشعور مايطلق عليه دوركهايم اسم (الضير الجمعي) (collective consciousness) . الذي يختلف في مداه وقوته من مجتمع الاخر اذ تزداد قوته في المجتمعات ذات التضامن الميكانيكي محتضنا الجزء الاعظم من شعور الافراد كماهو ازدياد حدة التناقص في نماذج التصرف لدى الافراد لاختلاف ظروفهم(٥٩)، وفي الوقت الذي يعطي فيه الضمير الجمعي صفة مميزة (صفات، طبائع، وراثة، تجارب ذاتية) تجعله كائنا مميزا، اي انه يمثل لدوركهايم الاستقلال الذاتي الشخص النسبي الذي يتمتع به كل انسان في الممارسة.

وعملية التكيف التي يمكن ان يجعل منها طرائق وقواعد جمعية للسلوك، وستنتج (في ورشية) من ذلك ان دوكايم اعاد وصل ماتصور بعضهم انه قطعة واعني بذلك ماهو نفسي واجتماعي. (٦٠)

ويتبين لنا ان دوركهايم يهتم بالفرد من خلال مقدار امتثال افعاله لما هو جمعي من قواعد السلوك والتفكير والشعور فالفعل عنده وليد لوسطه وبيلته، كما ان الحقيقة الاجتماعية تكون خارجية ومستدمجة في ذوات الفاعلين في الوقت نفسه.

ومعنى ذلك ان الخارجية هي المحركة للفعل لكونها متسدمجة في ذات الفرد وهذا يؤكد صحة رأينا الذي اكدنا فيه ان دوركهايم يعطي الثقل الاكبر للمعنى الموضوعي وليس للمعنى الذاتي.

٣- تالكوت بارسنز Talcott Parsons.

مماسبق لاحظنا اننا ندمج احيانا بين كلمة سلوك وفعل ولم يظهر اننا فرقنا بينها اما بارسنز فيصر على كلمة الفعل وضرورة فصلها عن السلوك لكون عالم الاجتماع لايهتم بالجوانب الفيزيقية للسلوك من اجلها هي وانما يهتم بتنميطها(٦١). والنمط اختصارا هو سلسلة من الافعال المتماثلة والمستقرة نسبيا يقوم بها الاشخاص او الجماعات تؤدي الى الاستجابة لموقف معين. (٦٢)

ان الفعل عند بارسنز يتضمن منطقياً وجود فاعل ممتلك لهدف او غاية يوجه اليها فعله ويمر الفعل عادة في موقف اجتماعي، يمثل ظرف الفعل او وسطه، حيث يتم فيه

اختيار الوسائل البديلة من قبل الفاعل للوصول الى الهدف في ضوء ماتسمح به خيارات الموقف(٦٣)، اذ يتضمن الاخير العديد من الخيارات المادية وغير المادية وكذلك متغيرات ثقافية واجتماعية وبيئية تؤثر في توجه الفاعل نحو الهدف، وعلى الفاعل ان يختار المتغيرات والوسائل المناسبة التي تمكنه من الوصول الى الهدف لتحقيق اغراضه الكامنه وراء سلوكه، وعملية الاختيار هذه تعتمد على تصور الفاعل للموقف ومعرفته لاسهامات كل متغير فيه واستعان باسنز بمفهومي العقلانية والنفعية(٦٤) في شرح ذلك . اذ قد يستعين الفرد بهذين المفهومين فيختار افعاله بمايتناسب معه اوبما يعتقد انه سيوصله الى الهدف ولايعيني ذلك ان الفرد محكوم بمتغيرات موقفية فقط بل انه يتأثر بالثقافة التي يحملها عند اختياره الوسائل اذ ان القيم والمعايير وقواعد التفكير ذات تأثير بالغ في الفاعلين وفي علمية اختيارهم الوسائل، ويمكننا ان نضع التصور الاتي للمكونات التي وضعها باسنز لفهم الفعل .

فاعل (actor)	←	تأثيرات ثقافية وسائل . تأثيرات موقفية (situation)	←	هدف (goal)

وتمثل هذه الرسمة النظرية الارادية للفعل عند بارسنزاما النظرية العامة فتتلق بانساق الفعل التي بدأ بارسنز يتحرك فيها من الاطار الفيبري الى الاطار الدوركهايمي ويبدو ان هاجس النظرية العامة للفعل يكمن في رغبة المحافظ علي ديمومة النظام الاجتماعي على نحو يستطيع معه اداء وظائفه بشكل متوازن .

ويتكون النسق العام للفعل عنده من اربعة انساق اساسية هي (النسق الثقافي ، النسق الاجتماعي، نسق الشخصية، نسق العضو السلوكي) وفيما يأتي شرح موجز لهذه الانساق .

١-النسق الثقافي Cultural System

وهو نسق متعلم ومكتسب ومشترك ومتناقل وقابلتيه للانتقال لاتقتصر على الانتقال الجيلي وانما النسقي ايضا(٦٥) .

يتكون هذاالنسق من التقاليد والافكار القيم والمعايير والقوانيين والتكنلوجيا[٦٦]. . . . الخ، مكتسبا قدرته على التأثير من خلال استدماجه في نسق الشخصية اى في ذاوات الفاعلين ، ومتميزا بالثبوتية فتغيره يحتاج الى فترة طويلة ، كماانه يحمل صفة التداخل مع النسق الاجتماعي فالاخير لايتمكن من العمل الافي سياق التراث الثقافي ، ولكننا يجب ان نميز بين النمط المثالي للثقافة وانماط التفاعل الواقعية وهذه مسألة طبيعية لان الافراد لايستدمجون هذاالنمط بصورةمتكاملة وانما يستدمجونه جزئيا .[٦٧]

٢- النسق الاجتماعي Social System

ويتكون هذا النسق من تفاعل الافراد فكل عضو هو فاعل يمتلك اهدافا وافكارا واتجاهات وهؤلاء الافراد هم كائنات عضوية وشخصيات تشترك في نسق ثقافي[٦٨]، وقد ذهب باسنز ايضا الى ان هذا النسق هوتعبير عن (التفاعل الحاصل بين الافراد الموجهين تجاه موقف من خلال فهم مشترك لمايحتويه هذا النسق من رموز ثقافية) [٦٩]وهكذا يتبين لنا ان النسق الاجتماعي هونسق تفاعلي واقعي ناتج عن عملية اجتماعية تنطوي على قيم ومعايير واهداف ودوافع واضعين في مخيلتنا نسقي الثقافة والشخصية ، فالمجتمع والشخصية والثقافية اجزاءلايمكن فصلها على الصعيد الواقعي ، وانما التمييز يكون فقط على المستوى التحليلي .

اذن فالنسق الاجتماعي هونسق ثقافي يكشف عن نفسه في انساق الشخصية ودوافع الفاعلين[٧٠]عندما تلتقي في موقف اجتماعي .

٣-نسق الشخصية Personality System

يعرف بارسنز هذا النسق بأنه " مظهر الكائن الحي بوصفه فاعلا والذي يكون مفهوما في ضوء المحتوى الاجتماعي والثقافي للنماذج المتعلقة والمؤلفة لنظامه السلوكي "[٦٩] فالشخصية هي جانب من الجوانب الخاصة بالنسقين الاجتماعي والثقافي وذلك لان المجتمع يستدمج الانماط القيمة في ذوات الفاعلين عن طريق التنشئة والتفاعل والافراد مطالبين ان يقوموا بادوار تحتمها عليهم الانماط القيمة وان عدم اتباعها قد يستلزم الردع .

وهذا يعني وجود قطاع مشترك بين النسقين الاجتماعي ونسق الشخصية يتمثل في (انماط القيم التي تحدد توقعات الادوار التي منها مايتعلق بتنظيم الحاجات وترتيبها فيما يتعلق بنسق الشخصية، اما النسق الاجتماعي فيتعلق بتوقعات الدور والعلاقة بين هذا وذاك (تنظيم الحاجات وتوقعات الدور والانماط القيمية) هي الشرط الاساسي لتنظيم انساق الفعل[٧٥].

٤-العضو السلوكي Bahaviaurol Organizm

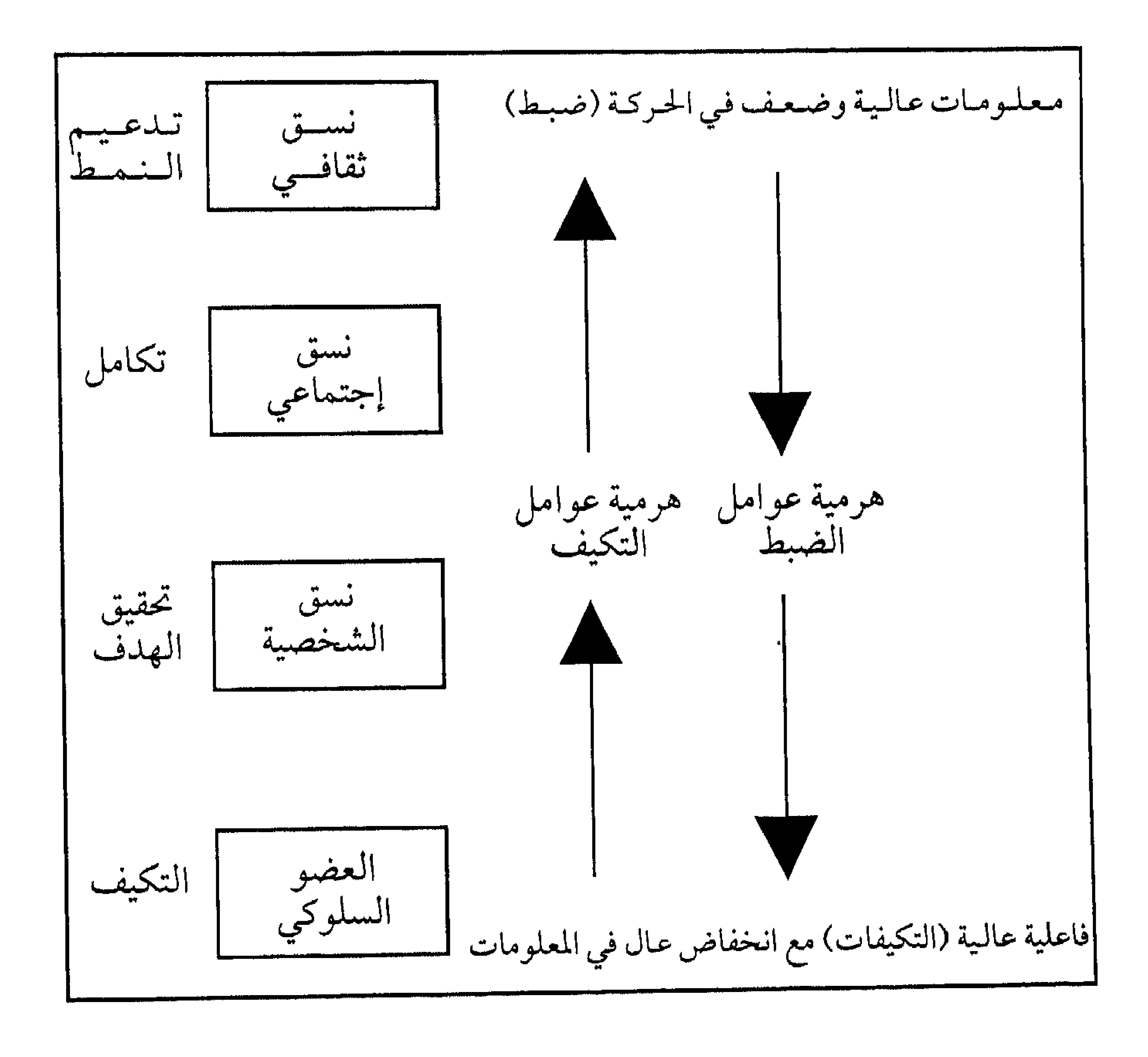
لقد تردد بارسنز في وضع هذا النسق اذ اكانت نظريته تخلو مما اطلق عليه في البداية اسم الكائن العضوي الذي اطلق عليه فيما بعد اسم (العضو السلوكي) ففي كتابه النسق الاجتماعي يؤكد بارسنز ان العضو ليس نسقا وانما هونقطة ارتكاز للنظرية فالاهتمام في نظرية الفعل ليس في العمليات التوازنية الداخلية التي تتضمن العلاقة مع البيئة والتي تؤدى فيها الكائنات العضوية دورا مهما[٧١] وانما في الوظائف التكيفية والمعرفية للفعل ولهذا استبدل باسنز الاسم القديم لهذا النسق الى الاسم الجديد- العضو السلوكي- او الكائن السلوكي ولاسيما بعد ظهور بحوث بياجية، وهذ االتحول الذي اصر عليه بارسنز جعل هذا النسق حلقة الوصل بين انسقة الفعل والعالم الاجتماعي[٧٢]، فالتفاعل لايحدث الا يوجود كائنات حية في ازمنة وامكنة معينة وعن طريق تفاعل هذه الكائنات نرى الانسقة بصيغتها المتحركة.

وهكذا نرى ان هنالك ترابطا عاليا بين الانسان فلا يمكن الفصل بينها واقعيا، إذ أن الفصل يكون على مستوى التحليل النظري، فرغم وجود طبيعة خاصة لكل نسق الا انها تتساند وتتعالق مع بعضها البعض، اما تركيز بارسنز فكان منصبا على النسق الاجتماعي اذ كان يبحث عن الكيفية التي يتم بواسطتها تحقيق توازن وتكامل هذا النسق من جهة وديمومته من جهة اخرى لانه يمثل النسق التفاعلي الذي هوموضع اهتمام عالم الاجتماع.

ولكي يبقى هذا النسق لابد من وجود افراد ملتزمين بمتطلبات ادواره من جهة، مع عدم الالتزام بالانماط الثقافية غير القادرة على تحقيق الترتيب والتنظيم اوتلك التي تضع مطالب يستحيل تطبيقها فتولد حالة الانحراف ممايحول دون استقرار هذا السنق

من جهة ثانية .[٧٥] وركزبارسنز في كتاباته على اليات التنشئة والضبط بوصفها عاملين مهمين في تدعيم النسق الاجتماعي وتكامله وتوازنه .

اما حاجات النسق العام للفعل، فقد ذهب بارسنز الى ان كل نسق من انسقة الفعل يحتاج في استمراريته الى ان يقابل اربع حاجات اساسية هي البقاء او المحافظة والتكامل وتحقيق الهدف والتكيف ورغم تعميمها على كل الانسقة الا ان كل نسق يختص بحاجة من دون اخرى فالنسق الثقافي يقابل الحاجة الى البقاء والمحافظة على النمط (Maintenance) في حين يقابل النسق الاجتماعي الحاجة الى التكامل (In-tegraition) اماالشخصية فتقابل تحقيق الهدف(Goal Attainment) اما العضو السلوكي فيقابل الحاجة الى التكيف (Adaptation)[٧٦]. ويصورها لنابارسنز بالرسمة الاتية[٧٧].



ويتبين لنا من هذه الرسمة البارسونية ان النسق الخاص بالعضو السلوكي يزود الانساق الاخرى بالطاقة في حين يزود النسق الثقافي الانساق الاخرى بالضوابط والمعلومات فمعلومات الانسان الثقافية تسهل مهمة تفاعل الافراد داخل نسق التفاعل الاجتماعي من خلال استدماجها في الشخصية وبالتالي تؤثر في العضو السلوكي وتضبطه ، اما الاخير فيقدم الطاقة التي تزود الشخصية بالحركة وبدون هذه الشخصيات لايوجد نسق اجتماعي ومن دون هذه الذات المتحركة في انماط التفاعل لانستطيع تلمس القيم والرموز الثقافية .

ومن هنا يتبين لنا ان نظرية بارسنز نظرية عامة للفعل تراعي المعنى الذاتي والموضوعي للفعل الانها اتسمت بالعمومية والتعقيد لدرجة يصعب معه فهمها على وجه دقيق ، ومع ذلك تبقى هذه النظرية من النظريات الرائدة في الفعل رغم النزعات والميول المحافظة لصاحبها ورغم كل الانتقادات التي وجهت اليها .

٤- نظرية سملسر -Smelser-

اود الاشارة هنا الى انني اعول كثيرا على هذه النظرية في طيات البحث اذ سنستخدم رموز هذه النظرية ومفاهيمها مؤشرات لتحركنا في رسم التصور العام عن (الفعل القرآني الاجتماعي) الذي سنأتي الى شرحه في الفصل الثالث من هذه الدراسة مع استعانتنا بالافكار السابقة واللاحقة ، ان نظرية سملسر اعتمدت على نحو كبيرعلى نظرية بارسنز فالمؤشرات التي وضعها سملسر لفهم الفعل كانت مؤشرات أخوذة من الفهم البارسوني للفعل ويمكننا ان نلخصها في الاتي[٧٦] .

١- توجيه السلوك نحو غاية او هدف .

٢- حدوث السلوك في موقف .

٣-يكون السلوك منظماً معياريا كما انه يتضمن بذل طاقة وجهد في الحث او الفاعلية .

ويربط سملسر بين القيم بوصفها اهدافا والموقف(الوسط) والمعيار الضابط ومن ثم التنشيط والحث ، ومع ان هذه التصورات تحلل الفعل الخاص بالفاعل لكن يمكن الافادة منها في فهم العلاقة بين الفاعلين (Actors) وهنا ينبغي علينا استبدال الحث

والفاعليةبالادواريصدق هذا على الزوج، عالم الدين، وعلى مستوى التنظيم المؤسسي يتلاءم مع الاسرة، الحزب السياسي، المستشفى وغيرها، ومن هنا يمكننا ان نختصر تركيبة الفعل ال(سملسرية) بما يأتي(٧٩).

١- القيم، او الاغراض الشاملة وتتجلى اهميتها في كونها موجها للسلوك الاجتماعي الغرضي.

٢- المعايير، والتي هي عبارة عن ضوابط او قواعد محددة للسلوك تتحكم في اساليب الوصول الى الاهداف (القيم).

٣- التنظيمات والادوار، اى تحريك الطاقة الفردية للوصول الى الهدف باطار معياري فاذا ماحسبنا الفرد فاعلا (مؤشر ذاتي) فاننا نتسأل كيف يحرك او يحث، واذا ماتحركنا على مستوى النسق الاجتماعي (تنظيميا) فاننا نتساءل كيف ينظم الافراد في تنظيمات وادوار.

٤- مايتوفر من ممكنات الموقف التي تساعد الفاعل على اتخاذها وسائل وهذا يتضمن ضرورة المعرفة بالوسط (environment) وما يتوقعه مع ظروف الفعل، وكذلك الادوات والمهارات المستخدمة فيه.

ومن هنا نرى ان القيم هي المكون العام في الفعل اذ تمثل الاهداف التي يحاول الفاعلون الوصول اليها والتي تستمد مشروعيتها من شموليتها، ومع ذلك فأن سملسر لايرتفع بالقيم الى المستوى القدسي بل يؤكد على التغير البطيء لها وهو يشابه في هذا التوجه البارسوني الخاص باستقرارية (النسق الثقافي)، ولكي تصبح القيمة هدفا فلابد من توافر ضوابط للوصول اليها وعادة ماتكون الاخيرة شكلية وظاهرة في المستويات المعقدة للتنظيم الاجتماعي في حين تكون لاشكلية بل حتي لاشعورية في السمتويات غير المعقدة من التنظيم كالجيرة مثلا.(٨٠) اما اسلوب الربط بين القيم والمعايير فلا يتم الا عن طريق التنظيم والادوار، ويتفق علماء الاجتماع على ان التنظيم اوالبناء الاجتماعي يتمثل في مجموعة المؤسسات والمنظمات الاجتماعية، كالعوائل والمؤسسات الدينية، المستشفيات، المؤسسات الحكومية، دائرة الاعمال، الجمعيات الاحزاب السياسية. . . . وغيرها(٨١)، ويعد سملسر هذه المؤسسات منشطات لايصال

المعاييرللاهداف من خلال التلويخ بالمنافع والمثابات كالقوة، والثروة، اما الممكنات فتضم مايسهل اويصعب مهمة ايصال المعيار الى الهدف من خلال الادوار والتنظيمات وتعبرايضا عن مدى علم الفاعل بالوسط وبقدراته الذاتية، اذان النقص في مثل هذه المعلومات يعرقل مهمة ايصال المعيارالى الهدف. (٨٢)

من الامثلة التي وضعها سملسر لتوضيح نظريته في الفعل امثلة على الدين والعائلة والتعليم، وسوف نأخذ مثال الدين حتى تكون الصورة اكثراتضاحا.

" الدين بوصفه مكونا قيما يمكن ان يوجد في لاهويته (روحية) (Theolgy) وعالمية اوكونية الدين (Cosmology)، ففي المسيحية على سبيل المثال يكون المكون القيمي هو الاكثر قوة وعمومية والذي يتمثل بالاعتقاد بالله ورسالة المسيح وتطبيقات الفضيلة. . . الخ. اما معايير التدين على العموم فهي الطريق الموصل الى هذه الاهداف اوالقيم وهو منبثق عنها اصلا ومنها الوصايا العشر، القواعد الخاصة باحكام العطل، اما على مستوى التنظيمي فيظهر من خلال الكنائس والطوائف والادوار التزهدية التصوفية للافراد التي تؤدي الى اعتدال اجتماعي منظم للسلوك في الحياة الدينية، في حين تتعلق الممكنات باداء الطقوس، كالصلاة، العشاء الرباني، الجهر بالعقيدة امام الكاهن " (٨٣).

ويمكننا ان نختصر فكر سملسر من خلال الترسيمه التي وضعها لمكونات الفعل وكما هو في الاتي.

قيم Values	الضبط من أعلى الى أسفل ↓
معايير Norms	
تنظيم وادوار Orgnization and Rolse	
ممكنات موقفيه Situational Facilities	↑ الحركة من أسفل الى أعلى

اما طبيعة العلاقة بين هذه المكونات فهي علاقة هرمية تبدأ من القمة وتنتهي بالقاعدة ضبطيا فالتغيرات التي تحصل على مستوى القيم تفرض اعادة التوافق من قبل المكونات الاخرى فتغير القيم يتمخض

عنه تغير على مستوى المعايير والتنظيم والامكانات والتغير الحاصل في التنظيم لايتطلب تغيرات توافقية على مستوى المعاييروالقيم ولكنه يتطلب توافقا على مستوى الامكانات ومثل هذه العلائقية ، انما تعمل على المحافظة على هرمية التركيبة الخاصة بمكونات الفعل الاجتماعي . ومع ذلك ان التغير على المستوى الادنى قد يولد ضغوطا على المستوى الاعلى ولكنه لايستوجب بالضرورة التغير في المكونات الاخرى للفعل . [٨٤]

ان المكونات الادنى للفعل تكون اكثر مرونة واسرع تقبلا وتوافقا قياسا الى المستويات الاعلى منها وبخاصة مستوى القيم ، اذ تكون ابطأ في الاستجابة للتغيير على عكس ماهو ادنى منها ولهذا نجد ان المستويات الادنى اكثر حركة الاانها لاتمتلك قابلية التأثير في المستويات الاعلى منها ، في حين تكون المستويات الاعلى اكثر تأثيرا الاانها اقل فاعلية وهكذا تتصاعد الحركة في مستوى الامكانات وتنخفض في مستوى التنظيم وتزداد انخفاضا على مستوى المعايير وقد تنعدم على مستوى القيم ، في حين تكون قدرة الاخيرة عالية في الضبط الا ان قدرتها في الفعل تكون محدودة وكلما هبطنا الى المستويات الادنى نجد تصاعدا في الحركة وانخفاضا في الضبط [٨٥] ويتم التحكم في العلاقة بين (الضبط من الاعلى والحركة من الاسفل)سيبرناتيكيا[٨٦](*) ان هذه النظرية تحمل معها مرونة عالية فيمكن لك ان تنطلق منها في التحليل على مستوى الفاعل ذاتيا وعلى مستوى التفاعل موضوعيا ، هذا اضافة الى بسطاتها وقوة وتساند بنائها النظري مما جعلنا نركز عليها كثيرا في شرح تصوراتنا عن الفعل القرآني الاجتماعي و لكن يجب ان لاتفهم من ذلك اننا نتقيد بها حرفيا وانما سنتعامل مع رموزها ومفاهيمها لتبسيط فهم القرآن للفعل .

ب- الفعل الانساني في الفكر الاسلامي(The Human Action in Maslim's Thought)

انطلق الفكر الاسلامي في معالجة قضية الفعل الانساني انطلاقة مختلفة عن انطلاقة الفكر السوسيولوجي الغربي ، اذ ينطلق الاخير اساس اجتماعي رغم اخذه بالجوانب الدينية على الصعيد القيمي ، فالفكر الاسلامي بنى على اساس(ديني-الهي) ان جاز لي

التعبيره مع عدم اهماله الجانب الاجتماعي فقد انطلقت فكرة الاهتمام بفعل الانسان الاجتماعي من عقيدة القضاء والقدر، اذ طرح تسأول عما اذا كان الانسان مسؤولا عن افعاله او انه غير قادر على التصرف من دون قوة الهية دافعة، وكان اول من ايقظ الفكر الاسلامي في هذا الميدان هو (علي بن ابي طالب) الذي اكد مسؤولية الفاعلين عن افعالهم، ففي كلام له رادا على سؤال الاحدهم (اكان سيرنا الى الشام قضاء من الله)فاجابه(ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان كذلك لذهب الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، فأن الله امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا، وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا)(٨٧).

وقد سارعلى النهج نفسه ابنه الحسن بن علي، فيروى عن الحسن البصري انه كتب الى الحسين بن علي مستفهما عن القضاء والقدر فأجابه(من حمل ذنبه على ربه فقد فجر، ان الله لايطاع استكراها ويعصى بغلبة فان عمل الناس بالطاعة لم يحل بينهم وبين ماعملوا وان عملو ا بالمعصية فليس هو الذي اجبرهم ولوا اجبرهم على الطاعة لأسقط الثواب ولو اجبرهم على المعصية لاسقط العقاب)(٨٨).

ولقد نوقشت هذه القضية من قبل فرق اسلامية وعلماء مسلمين اختلفو ا حولها، وفيما يأتي استعراض مختصر لابرز الاراء الاسلامية في الفعل.

ولقد نوقشت هذه القضية من قبل فرق اسلامية وعلماءمسلمين اختلفوا حولها، وفيما يأتي استعراض مختصر لابرز الاراء الاسلامية في الفعل.

١-المعتزلة، لقد اعيد طرح مسألة المسؤولية في الفعل على نطاق اوسع في العصر العباسي وفي عهد المعتزلة الذين يعزون انطلاقهم الفكرية الى علي بن ابي طالب.

لقد احدث المعتزلة نقلة نوعية في الفكر الاسلامي اذ حسموا قضية العلاقة بين الانسان وبين الفعل الصادر عنه بحكم لايقبل الجدل والنقاش، فقد انكر المعتزلة، كل جبرية في الفعل، فالانسان هو خالق افعاله وليس بآلة يحركها الخالق كيفما يشاء(٨٩)، مؤكدين على أهمية القصد في الفعل (Intenionality) فافعال الفاعلين مشروطة بقصد الفاعل (وهنا يعطوها معنى ذاتيا)ودواعيه اليها وان عدم وقوعها مرهون بكراهية لها وكذلك بالصوارف والموانع التي تمنعه عنها وتحول بينه وبينها(٩٠).

وابرز ادوات الحرية الانسانية التي تعمل على توجيه الفعل هي الارادة والمشيئة والقدرة والاستطاعة ومعنى اثبات الارادة هي اداء الفعل على وجه من دون اخر، فهي(ميل ورغبة وشوق يحدث للانسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه)(٩١) ولكي يكون الفعل اراديا يرى المعتزلة بضرورة توافر ثلاثة شروط هي .(٩٢)

١-ان يكون الفاعل عالما بما يفعل والا كان غير مريد للفعل حتى لو وقع وحدث منه .

٢- ان يكون الفعل غرضيا اى حاملا لهدف .

٣- ان يكون مقصوداً بنفسه لا أن يكون حدوثه تابعا لغيره .

اما ادوات تنفيذ الارادة والاخيتارفهي القدرة والاستطاعة، اى يجب ان يكون الانسان مستطيعا وقادرا ومتمكنا من اداء الفعل .

ويبدو ان نقطة الارتكاز عند المعتزلة تتعلق بالعقل الانساني الذي هو اساس الادراك والتميز اذ ذهبوا الى كونه المتحكم بالافعال ولهذا فانهم لايحترمون غرائز الانسان ولايسمحون لها بتوجيه سلوكه فاصحاب العقل (المعتزلة) يرون ان كل من فقد حريته ولايستعمل عقله وتفكيره في طريقة عيشه داخل المجتمع يعد في مصاف الحيوانات(٩٣) . ولهذا نطلق عليهم تسمية (العقليين)ويحق لنا تسميتهم (بالعقليين الثوريين(اما مايناقص تيار المعتزلة على نحو كامل فهو تيار الاشاعرة الذين يعتقدون بأن الانسان مسير لامخير في افعاله .

٢- ابن حزم . يذهب ابن حزم الى ان الفعل الانساني يكون باستطاعة الانسان وقصده منكرا آراء المجبرة ومتفقا مبدئيا مع اراء المعتزلة، فالاختيار عنده يحدث عند التقاء القصد بالفعل مؤكدا على تعر ض الفعل الى موانع قد تضعف الاستطاعة اذ يقول في كتابه الفصل (ان الفعل لايقع الامن صحيح الجوارح التي يكون بها ذلك الفعل فصح يقينا ان سلامة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة وحتى فاعل الفعل لايفعل مختارا الا بارادة تحرك الاستطاعة فليس كل مايريد الانسان يستطيع القيام به وسالم الجوارح المريد للفعل قد تعترضه دون الفعل موانع تجعله غير قادر على الفعل اصلا، فعلمنا هاهنا شيئا اخر تتم به الاستطاعة وبه يوجد الفعل فعلمنا ضرورة ان هذا الشيء وهو تمام الاستطاعة)(٩٤) .

ويمكننا ان نضع التصورات الاتية عن الفعل لدى ابن حزم.

١-وجود الاستطاعة.

٢-زوال معرقلات حدوث الفعل.

٣-ادخل ابن حزم القوة التي مردها الله مؤثرا فاعلا في الفعل فالقوة التي يلهمها الله للعبد ويفعل بها خيرا يسمى فعله توفيقا وعصمة اما اذا وردت قوة من الله فيفعل الانسان بها شراءفيسمى فعله خذلانا ومعصية، اماماهو لاطاعة ولامعصية، فاطلق ابن حزم عليه عونا اوقوة[٩٥]، لقد بدا لنا لاول وهلة ان فلسفة ابن حزم اعتزالية الا انها حقيقةً ليست كذلك فهو يشير الى ان " جميع افعال العباد خيرها وشرها مخلوق خلقه الله وهو تعالى خالق الاختيار والارادة والمعرفة في نفوس العباد "[٩٦].

وبهذا يكون ابن حزم متأرجحا بين الاشعرية والاعتزال فهو يضيف الله قوة مؤثرة في التوفيق والخذلان معتمدا على قوله تعالى ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (٣١-المدثر)فمن اهتدى اعطاه الله التوفيق ومن لم يهتد فأن الله الا يوفقه فيكون الخذلان والضلال في حين يرى المعتزلة ان الله لايكون منه شر ابداً.[٩٧]

ان اى رأى يخرج عن اطار الفكر الاعتزالي يقع في حيرة فحتى الموت الذي نسلم به امرا مقدرا من ا لله نجد ان المتعزلة عدوا قسما منه «القتل» خارجاً عن ارادة الله، فالنمرود لم يجادل ابراهيم عندما قال له الأخير (فأن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بهامن المغرب) (٢٥٨-البقرة)ولكن جاد له عندما قال له قبلا (ان الله يحيي ويميت) فقال (انا احيي واميت) ومع علمنا بجهل النمرود بالارادة الالهية الا انه يمتلك زمام مايقول، ولكننا نستطيع القول ان ارادة الله اذا ماتدخلت فسيكون القضاء والقدر حتما لانستطيع تغييره.

٣-محمد عبدة، هوالا خير لايخرج عن الفكر الاعتزالي في فهمه الفعل الانساني اذ يقول في كتابه رسالة التوحيد "الانسان يشهد بأنه سليم العقل والحواس يشهد انه مدرك لأعماله الاختيارية الموزونة يميزها في عقله ويقدرها بارادته ويصدرها بقوة مافيه "[٩٨] ورغم ثقته بالأختيار تحاشى ان يخوض كثيراً في مسألة القضاء والقدر فقد عدها أمراً لن نصل فيه الى نتيجة، لكنه اكد ضرورة فهمها بعيدا عن الجبر

والتواكل[٩٩]، وذلك لان هذا سيولد صفة الجرأة والاقدام والعمل ويخلق الشجاعة ويرفع الكلمة نحو المطالبة بالحقوق[١٠٠]، وهذا الكلام دقيق من دو ن شك .

وبعيدا عن فكرة الجبر والاختيار فان محمد عبدة يدرك مدى تأثر الفاعل وفعله بالبيئة التي يعيش فيها فاعلا " فالافعال الانسانية لاتخرج عن نطاق الاكوان الواقعة تحت مداركنا وما تنفعل به ا نفسنا عند الاحساس بها واستحضار صورها "[١٠١] .

ولو عرجنا الى اسلوب محمد عبدة الاصلاحي ، نجده مختلفا عن اسلوب استاذه جمال الدين الافغاني فهو لم يدع الى اصلاح ذى مدلول سياسي مباشر وانما كان ثقله الاصلاحي منصبا على الاسلام واثره في الاصلاح الاخلاقي الذي يعده اساسا لرفع المستوى الاجتماعي في العالم الاسلامي ، ويبدو ان محمد عبده "يريد دينا موسعا في تأويله قادرا على تلبية حاجات العصر ، فيكون هذا الدين فكريا ، عند مقتضيات النقد العقلي واجتماعيا لدى رغبة الضعفاء في الارض في ان يحققوا حياتهم الانسانية "[١٠٢] .

ويختلف محمد عبدة عن استاذة الافغاني في انه يبدأ بالاصلاح من الفرد وينتهي بالمحتمع على عكس الافغاني الذي يبدأ بالمحتمع وينتهي بالفرد[١٠٣] ، وكما يبدو ان تركيزه كان منصبا على الدين اذ كان يرى فيه نقطة استقطاب السلوك في العالم الاسلامي .

لقد دعا محمد عبدة الى الاجتهاد والتجديد لاعادة توافق الذات المسلمة مع العصر ، لاسيما بعد ان اصيب المسلم بالفتور اسلاميا " متحركا في اطار الممكنات والتنظيم ان جازلي التعبير كما لانستطيع ان ننكر تحركه في اطار التعامل مع بعض المعايير المتعلقة بالشريعة فعبده على مايبدو كان يريد اعادة فاعلية العقيدة ذات الاشعاع الاجتماعي مؤكدا تداخل الفرد والمجتمع من خلال الدين .

٤- علي زيعور

يختلف هذا الكاتب عن غيره في طريقة معالجته للذات العربية المسلمة اذ حلل هذه الذات منطلقا من اللاشعور او اللاوعي متخذا منه منطلقا لفهم سلوكيات هذه الذات

مؤكدا بذلك نزعته الفرويدية .

فقد رغب هذا الكاتب في اعطاء قوة للانا في ذواتنا بوصفنا عربا فهي عنده ، ذات مضطربة مطموسة تحت ثقل ماهو الهي ويعبر عن ذلك بقوله "كل اذن يعد الذات العربية للتخلي عن ذاتها للفرار من كلمة انا ومن نسبة الاعمال لذاتها . . . لقد اكتفى العربي بالاشعرية لابالاعتزال وبالتقبل لا بالتفجر وبالاستعارة والتوسط بالابداع "[١٠٤] وبهذا يبحث زيعور عن ا الخلق الانساني للفعل .

لقد حرك زيعور جدلية نافذة في فهم السلوك العربي وهذه الجدلية قائمة على علاقة الذات بالحقل ، الانا والا نت ، والانت في نظره هو التراث مؤكدا على انه مدمج في ذواتنا العربية ، اذ يقول "التراث هو ا لانت يوجد قبلنا ويبقى بعدنا نعرف داخلنا من خلاله ونفضل عنه لكننا في داخله ، انه ذاتي وموضوعي معا فردي ومجتمعي معرفي وقيمي[١٠٥] وهنا يؤكد لنا زيعور اهمية الجانب الثقافي الاجتماعي في حياتنا بوصفنا عربا ورغم ذلك اشار الى وجود تمرد عال لدى هذه الذات تجاه ، الانت ، وهذا ناتج عن عدم قدرتهما على ادارة حوار مشترك بينهما وكثيرا مايلقى زيعور باللائمة على الانت لكونها حركت الكثير من الرموز الثقافية على نحو خاطيء ومنها(الله)- اذ صورته للانا ذاتاً متسلطة قاسية ومما يؤيد كلامي هذا هو ركون زيعور الى الرمز الفرويدي -الأب- ومن هنا نراه يركز على ضرورة نقل مفهوم الله المتسلط- الى مفهوم سمح انساني يؤمن حالة التوازن الانفعالي للذات العربية ، مع ضرورة تربية المفهوم الاعتزالي ، ولكي نعيد هذا التوازن علينا ان نرسخ (الايمان - عقلانية)(القلب والعقل) في تلك الذات ويعول زيعور على التنشئة الاجتماعية في اعادة صياغة الانسان العربي المسلم وبخاصة على الصعيد العائلي .

ومما ركز عليه زيعور ضرورة اعادة التعامل مع الدافع الجنسي بصورة افضل في التنشئة فالكثير من الرموز اللاشعورية للذات العربية(على مايعتقد هو) هي رموز جنسية ، ولكنه لايؤمن بكون الجنس هو المحرك الاساسي ، للسلوك العربي- الاسلامي ، اذيشير اليه قوة ضاغطة على السلوك واللاوعي مع غيره من الضغوط .

اما الحل الذي يطرحه علينا زيعور لاعادة بناء الانا فلايقتصر على الرغبة في اعادة

تجديد الحقل وتحريكه وانما يكون بمعالجة اضطرابات الانا واعادة بنائها بالاستناد الى الاسلام وذلك من خلال فتحه على العالم وادخاله على نحو فاعل في اعادة بناء الحقل وتجديده باسلوب -ايمانعقلاني- اذ انه يرى في الاسلام قيما ومعايير عامة للسلوك تسمو بالفعل والفكر الانساني وتحثه نحو التكامل اللامنتهي ، ورغم ان زيعور اهتم كثيرا بالجانب النفسي في كتاباته الا انه لم يهمل على الاطلاق ماهو مجتمعي ويؤكد ذلك رغبته في اعادة تحريك السلوك ذاتيا وموضوعيا اى على صعيد الانا والحقل.(١٠٦)

ونرى مما سبق من ا ستعراض آراء المفكرين المسلمين انهم يختلفون ويتشابهون في معالجتهم قضية الفعل الانساني فالمعتزلة يمثلون اطارا فكريا معينا والاشاعرة يقفون ضد هذا الاطار، ورأينا كيف ان ابن حزم وقف متارجحا بين الاشعرية والاعتزال الا انه مال للاولى، في حين وقف محمد عبدة موقفا فكريا يتلاءم وطبيعة المرحلة التي عاش فيها مركزا جهوده على اعادة بناء مجتمع اسلامي صحيح القوى الايمانية والعقلانية.

وتجدر الاشارة الى ان الرعيل الاول من المفكرين كالمعتزلة والفارلي وابن سينا والغزالي وغيرهم من المصلحين المسلمين كانوا يحاولون بناء انساق قيمية تكون في حالة تطابق مع المجتمع الاسلامي جالبة السعادة العظمى في الدنيا والاخرة وهذا جعلهم يركزون على التوجيه القيمي للفعل الاجتماعي(١٠٧).

ويعني ذلك انهم لم يهملوا الجوانب الاخرى في الفعل اى انهم لم يركزوا على قضية القضاء والقدر فقط ولكن يبدو انها القضية الاكثر قوة في الفكر الاسلامي.

مراجع الفصل الأول

(١) ابن منظور،لسان العرب، ج١٧، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مطابع كوستاتسوماس، د.ت، ص ٣٧-٣٨.

(٢)د. زكي محمد إسماعيل، الدين والمجتمع،سلسلة الاسلام والعلوم الانسانية ، ع٦،دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩،ص ٤.

(٣)نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، جـ٢ دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ط ١،السعودية،١٩٨١،ص٢٣.

(٤)زكي محمد اسماعيل، الدين والمجتمع، مصدر سابق،ص٥.

(٥)Nooh Webesters New 'William Collins World Publishing -Co Inc,seconed Edition , U.S.A.1978.p. 1527.

(٦)لوسي مير، مقدمة في الانثرولوجيا الاجتماعية، ترجمةشاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، بغداد،ص٢٤١.

(٧)المصدر السابق نفسه، ص٢٤١.

(٨) Durkhiem on Religion ,Translation by Jacqulin Reeding and others, Alden press, Britain,1975,p.76.

(٩)Emile Durkhiem,The Elementary Forms of Religious Life, Holen Srteet Press,LTD.London,1964.p.47

(١٠) د.مصطفى الخشاب، اصول علم الاجتماع، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٧٥، ص٢٤٩.

(١١) لوسي مير، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

(١٢) Max Weber, Socilology of Religion, Mthuen and Co LTD, London, 1965,p.28.

(١٣)Thomas.F. O'dea, Sociology of Religion Hall. Inc. Engle Wood Cliffs ,New Jersey ,1966,p.1.

(١٤) عبدالله الخريجي، علم الاجتماع الديني ،ط١، وامتان،جدة،١٩٨٢،ص٣٢.

(١٥) زكي محمد اسماعيل، نحو عام اجتماع اسلامي، دار ا لمطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩،ص٢٧٩.

(١٦) ايرك فروم، الانسان بين الجوهر والمظهر،ت سعد زهران،سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت ،١٩٨٩،ص١٤٤.

(١٧)نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، جـ٢مصدر سابق، ص ٧٨-٧٩

(١٨) انظر يوسف الزيبي، فهار س جامع الاصول، جـ٢، دار المأمون للتراث ،ط١، بيروت، ١٩٨٠،ص ٩٠٢،رقم الحديث ٦٣١٩، ٥٢٢/٨.

(١٩)امجد عبدالغفور ،الدين والتحديث في ايران، رسالة ماجستير مقدمة الى معهد الدراسات الاسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية ، ١٩٨٨،ص٤

(٢٠)محمد عبد الله داراز، الدين، بحوث ممهدة في دراسة تاريخ الاديان ، مطبعة السعادة، مصر،

١٩٦٩،ص٢٥.
(٢١) حسن عبد الامير، تعريف الدين، مجلة رسالة الاسلام، صادرة عن كلية اصول الدين، السنة الخامسة، العدد التاسع، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧٢، ص٩٢.
(٢٢) احمد تفاحة، الاسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٨-١٩.
(٢٣) لسان العرب، ج ١٥، مصدر سابق،، ص١٨٦.
(٢٤) New Webester .Op cit,p.958.
(٢٥) Encyclopedia of Philosophy , volum 3 ,The macmillan company and Free Press, New York, 1967, p.165.
(٢٦)جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، جـ٢، ت جورج طعمه،دار الثقافة، ط٢، بيروت ، ١٩٦٦، ص ٣٦.
(٢٧) احمد تفاحه، الاسلام عقيدة وشريعة، مصدر سابق، ص ١٦.
(٢٨) الامام الحافظ ابو عبد الله الحسين، المنهاج في شعب الايمان، تحقيق حلمي محمد فودة، جـ١، دار الفكر،ط١، بيروت ،١٩٧٩، ص٢٥
(٢٩) الامام زكي الدين المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، جـ٢،دار الفكر بيروت، ١٩٨١، ص٥٥٦.
(٣٠) لسان العرب، جـ١، مصدر سابق ، ص١٨٥-١٨٦.
(٣١) ائمة المستشرقين في العالم، دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية اعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد، احمد الشنتاوي، عبدالحميد يونس، المجلد الثالث، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٣٤٨.
(٣٢)هـ.١ر.جب، كالمون، نيابة عن الاكاديمية الهولندية الملكية، الموسوعة الاعلامية المسيرة، جـ١، ت راشد البراوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨٤-٨٥.
(٣٣) تفاحة، مصدر سابق، ص ١٦.
(٣٤) ائمة المستشرقين في معالم، دائرة المعارف الاسلامية، مصدر سابق ، ص٣٥٢.
(*) للمزيد من المعلومات، راجع ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين ،جـ١، دائرة المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ،د ت.
(٣٥)محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، جـ٣، دار المعرفة ط٢، بيروت، لبنان، د ت، ص ٢٥٧
(٣٦) الموسوعة الفقهية، جـ٤، استعاذة، اشتهاء وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، ط ١، الكويت، ١٩٨٤، ص٢٦٠.
(٣٧) عبد الفتاح احمد فؤاد، الحملة التعالية على اسلمة العلوم الانسانية، مجلة الاسلام اليوم، تصدر عن منظمة الايسيكو، العديد السادس، السنة السادسة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٨،ص٦١.
(٣٨) سرور عبدالباقي، دولة القرآن، مطبعة نهضة مصر الفجالة، القاهرة، د ت، ص٥٤.
(٣٩) ابن منظور، لسان العرب، جـ١، مصدر سابق، ص١٢٣.
(٤٠)محمد مصطفى شلبي، اصول الفقه الاسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٨، ص٦٩-٧٠.
(٤١) نفس المصدر السابق، ص٧٢.

(٤٢) عفيف عبدالفتاح طبارة، روح الدين الاسلامي،دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٦٦، ص ٢٢.
(٤٣) محمد ابو زهرة، المعجزة الكبرى، القرآن، دار الفكر العربي، دار الحمامي للطباعة القاهرة، ١٩٧٠، ص٢٤-٢٥.
(٤٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٦.
(٤٥) C.E. Von,Islam, Essays in The Nature and Grwth, of Acultural, Tradition Broad Way House, London, 1969,p.81.
(٤٦) محمد عبد الله دارز، دستور الاخلاق في القرآن ،ت عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية في الكويت، مؤسسة الرسالة بالاشتراك مع المؤسسة التجارية للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٤، ص١٤-١٦.
(٤٧)ابو حامد الغزالي،جواهر القرآن ودوره، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، ط٥، بيروت، ١٩٨٣ ،ص٥٢وانظر الصفحات من ١٠٩-١٦٧.
(٤٨) Mircea Eliade, Encyclopdisa of Religlion, Volume7,Macmilan Publishing Company,NeWyork,1987,308.
(٤٩) lLyas Ahmad ,The Social Contract and The Islam State, Publishig by Nusrat Ali, new Delhi, 1981,p.660
(٥٠) Max Weber,the Theory of Social and Economic orgnezation, Oxford University press, 1969.p.88.
(٥١) William L,Kolb, and Julius Gould ,Adictionary of Social Sciences, A Division of Macnilan Publishing, Co,Ink,NeWyork 1964,p.643.
(٥٢) غي روشة، مدخل الى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ت مصطفي دندشلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ، ١٩٨٣، ص٢٧-٢٨.
(٥٣) Max Weber.Op.cit. p.88
(٥٤) في روشية، مصدر سابق، ص٢٧-٢٨.
(٥٥) د. قيس النوري، د.عبدالمنعم الحسيني، النظريات الاجتماعية، مطبعة جامعة الموصل،العراق،١٩٨٥، ص٢٦٨.
(٥٦) عبد السلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، دار المطبوعات الجديدة، مصر، ١٩٨٦، ص١٩.
(٥٧) عبدالسلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت سنز، المصدر السابق،ص ٢٨.
(٥٨) غي روشية، مصدر سابق ،ص٣٢.
(٥٩) قيس النوري، النظريات الاجتماعية، مصدرسابق ص١٠٧-١٠٨.
(٦٠) غي روشية، مصدر سابق، ص٣٣-٣٤.
(٦١) Talcott Parsons, Societies, Prentice- Hall, Inc, Engelwood cliffs,New Jersey, 1966,p.5.
(٦٢) احمد زكي بدوى، معجم مصطلحات العلوم الاجمتاعية، مكتبة لبنان،بيروت ،١٩٧٧،ص٣٨.
(٦٣) Talcott Parsons,The Structure of Social Action ,Free Press Fourth Priniting ,New York ,1966,p.44.
(٦٤) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص ٤٩-٥١.

(٦٥)ارفينج زايتلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع ، ت محمد عودة وابراهيم عثمان، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩، ص٤٧ .

(٦٦)عبد السلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، مصدر سابق، ص٥٨ .

(٦٧) ارفنج زايتلن، مصدرسابق، ص ٤٧-٤٨ .

(٦٨) Parsons, Societies, Op.cit,p.8.

(٦٩) Parsons, The Social System Routledge and kegan Daul Ltd,London, 1964,p.5

(٧٠) ارفنـج زايتلـن، مصدر سابق، ص٤٤-٤٥ .

(٧١) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص٦١ .

(٧٢)زايتلن، مصدر سابق، ص٤٥-٤٦ .

(٧٣) Talcott parsons, The Social System, Op. Cit,p.542.

(٧٤) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص٩٣ .

(٧٥) Parsons, the Social System, Op.Cit,pp.27-28

(٧٦) Parsons, Societies,Op.Cit,p.7.

(٧٧) Irbid,p.28.

(٧٨) Neil .J.smelser, The Thory of Coll ective Behaviour, Routledge and kegan Paul, Third Impression ,London, 1970.p.24.

(٧٩) bid.p.24

ملاحظة اعتمد (smelser) في صياغته لنظرية الفعل على المفاعلة بين الاراء الاوربية والامريكية في فهم الفعل ولاسيما على كل من :

(parsons, Edward shils,R.F.Bales)

(٨٠) Ibid,p.27.

(٨١) Ibid ,p.27

(٨٢) Ibid,p.28.

(٨٣) Ibid, pp.30- 31.

(٨٤) Ibid,pp.33-34.

(٨٥) Ibid, pp.32-34.

(٨٦) (*) سيبرناتيكيا Cybernetics اى بالقوة الضابطة التي تنطلق من الاعلى (القيم) والتي تنخفض كلما اتجهنا نحو الادنى وبذلك تتولد الحركة التي تكون محكومة ايضا بالمقدار الذي يسمح لها فيه الضبط، انظر،د. متعب مناف، هرمية العلاقة بين مكونات الفعل الاجتماعي، مجموعة محاضرات القيت على طلبة الماجستير،تتعلق بتركيبة الفعل الاجتماعي،مادة السلوك الجمعي، آذار،١٩٩٣ .

(٨٧) علي بن ابي طالب، نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي،شرح محمد عبده، جـ٤، مكتبة النهضة، بغداد، د ت،ص ٦٣٩ . كما نود الاشارة الى ان الامام علي بن ابي طالب يؤمن بثقل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية على الانسان وتوجيه افعاله فمن كلام له يوصي به ابنه محمد بن الحنفية، اخاف عليك الفقر، فأنه منقصة للدين مدهشة للعقل، وبذلك يبين تأثير ما هو وسيلي على ماهو قيمي

في الفعل. أنظر صفحة ٦٩٨، جـ٤، نهج البلاغة.
(٨٨)محمد علي الزعبي، هل نحن مسيرون ام مخيرون، او مستقبلك بيدك، مؤسسة الزعبي للتأليف، ط١،بيروت ، ١٩٦٨، ص٢٥.
(٨٩)-Arthur Stanley ,Islam Beliefe and Practices ,Hut Hinson and Cot publishers, Fourth Impression,London,p.39.
(٩٠)محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، اصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت،المكتبة العالمية،ط٢، بغداد ، ١٩٨٤.ص٧٦.
(٩١)المصدر السابق ص ٨٩.(*) النفع اما ان يكون ديني او اجتماعي فاستخدام العقل ينبغي ان يكون لصالح المجتمع والمتبع لعقله انسان صالح في المجتمع.
(٩٢)المصدر السابق نفسه،ص ٩١.
(٩٣)د. معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، دار الشوون الثقافية،دار الحرية للطباعة بغداد، ١٩٨٤، ص١٣٣.
(٩٤) بتصرف ابن حزم الظاهري الاندلسي، كتاب الفصل في الملل والاهواءوالنحل، ومعه الملل والنحل للشهرستاني، جـ٣، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة،د ت،ص ٢٣-٢٤.
(٩٥) بتصرف، المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص٢٤.
(٩٦)لجنة موسوعة الفقه الاسلامي،معجم فقه ابن حزم الظاهري،مجلد ٢ ،مطبعة جامعة دمشق ،د ت، ص ٨٢٦.
(٩٧)محمد ابو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراءه وفقهه،دارالفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، بيروت ، ١٩٥٤،ص ٢٥٦-٢٥٧.
(٩٨) محمد عبدة ، رسالة التوحيد ، مطبعة محمد علي سعيد ، القاهرة ، ١٩٦٥، ص٤٤ .
(٩٩) المصدر السابق نفسه ،ص٧٣-٧٤.
(١٠٠) محمد رشيد رضا، تاريخ محمد عبدة، جـ٢مطبعة المنار، ط٢مصر، ١٣٤٤هـ، ص٣٦
(١٠١) محمد عبدة، رسالة التوحيد،مصدر سابق، ص٥٠.
(١٠٢) لويس غردية، ج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام و المسحية، ت صبحي الصالح والاب فريد جهر، جـ١، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت١٩٧٨، ص١٥٠.
(١٠٣) مالك بن بني ، وجهة العالم الاسلامي، ت عبد الصبور شاهين، دار المعرفة القاهرة، ١٩٥٩، ص٥٢-٥٥.
(١٠٤) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، انماطها السلوكية الاسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط٢، بيروت، ١٩٧٨.ص١٥.
(١٠٥) المصدر السابق نفسه، ص ١١.
(١٠٦) للمزيد من المعلومات عن علي زيعور راجع
أ-الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم ، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.
ب- الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية، دار الطليعة ط١، بيروت ١٩٧٨.
(١٠٧) Muhammed Bayyumi, the Islamic Ethic of Social Justic and The Spirt of Modrnization, Published by University Microflims, Irternational Ann Arbor, Michigan, U.S.A.2970. 45-47.

الفصل الثاني

المستويات القرآنية للفعل

أولاً : اللّه والفَعل الألهي .

ثانياً : المَلائكَة وَالفعَل الملائكي .

ثالثاً : الأنبياء وفعِل الأنبياء .

رابعاً : الأوَليّاء وَفِعل الأوليّاء .

خامساً : إجتماعية القرآن .

سادساً : نحوَ التَوليف بين الفعلين .

الفصل الثاني
المستويات القرآنية للفعل

تمهيد

عبارة المستويات القرآنية للفعل تجعلنا امام تساؤلات مهمة وجوهرية صعبة تدور حول معنى هذه المستويات وحول الطبيعة التدرجية التي تسير عليها؟

ان الصعوبة تكمن في طريقة التعامل مع هذه المستويات سواء كان ذلك على نطاق واقعي ام مثالي، واعني بخاصة خصوصية ارتباطهابالانسان، فهي واقعية لكونها واقعية فعلا ومثالية لكونها تحث الانسان نحو التواصل العملي الايماني معها وهذا امريصعب على الانسان تحقيقه بصورة متكاملة، اذا ماعدنا الى تساؤلنا الاول والخاص بطبيعة هذه المستويات وكيفية التعامل معها؟فمن الممكن ان نقسم هذه المستويات الى رموز قرآنية محددة يمكننا من خلالها النفاذ اليها وهذه الرموز هي

اولا: اللـــه والفعـــل الالهـــي.

ثانيا: الملائكة والفعل الملائكي.

ثالثا: الانبياء والفعل النبـــوى.

رابعا: الاولياء وفعـل الولـي.

ان وجود مثل هذه الرموز يعطينا دلالة على ان المستويات التي نتعامل معها انما هي منظومة رموز قيمية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالانسان وفكره وما يتبع هذا الفكر من افعال. فقد رافقت هذه الرموز البشرية منذ انطلاقتها واثرت فيها تأثيرا قويا ومباشرا كما تسرد لنا الكتب المقدسة ومن بينها القرآن.

وقد نتساءل هل هذ ه المستويات القرآنية للفعل بعيدة ام قريبة من الفعل الاجتماعي والى اى حد؟

وبالتأكيد ان المستوى القرآني هو مستوى مثالي قيمي ويمكننا ان نقرب الفعل الاجتماعي منه اذا ماصغنا الاخير صياغة مثالية، اماعلى الصعيد الواقعي فان الفعل الاجتماعي هو فعل معياري تحكمه الوسيلة وهذا امر بديهي لصعوبة الاستدخال

الكامل للقيم والضوابط الاجتماعية في ذوات الفاعلين هذا اضافة الى ان الفعل الاجتماعي يخضع عادة الى ضغوط موقفية قد لاتنسجم مع الرموز القيمية والثقافية للفعل ، وهذا يحوله الى فعل وسيلي كما اسلفنا ، اما القرآن فانه يطالب الانسان دائما بان يبتعد عن هذه يحوله الى فعل وسيلي كما اسلفنا ، اما القرآن فانه يطالب الانسان دائما بان يبتعد عن هذه الوسيلية والأدلة والشواهد القرآنية كثيرة ومتعددة فالفعل النبوى على سبيل المثال قد يخرج عن نطاقه القرآني الى نطاقه الاجتماعي قرآنيا ولاسيما اذا ماتعامل على المستوى المعياري واليك المثالين الاتيين .

١-((ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين))(٤٥-هود) ، وبذلك يرفض القرآن ان يوجه الفعل النبوي لأغراض معيارية دنيوية ففي هذه الاية تأنيب واضح لنوح لانه انجرف وراء عاطفته بوصفه ابا متناسيا دوره نبياً .

٢-اما المثال الاخر فهوماجاء في التنزيل ﴿وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه﴾(٢٧-الاحزاب) وفي هذاتأنيب لمحمد (ﷺ)لانه تردد في تنفيذ الامرالالهي .

وهكذا نرى المستوى القرآني للفعل يحث الانسان نحوغاية قيمية عليا في حين تكون غايات الفعل الاجتماعي متعددة ووسائلة متعددة في الوقت الذي يخضع فيه هذا الفعل الى ذات الفاعل وظروف التفاعل وممكنات الموقف التفاعلي .

والان نقوم بشرح رموز هذه المستويات كلا على حدة محاولين معرفة تأثيرها في الفعل الانساني والتي يمكننا ان نطلق عليها رموز(الفعل القرآني) .

اولا : الله والفعل الالهي

وهو الفعل الوحيد الذي يمتلك صفة انه فعل مكون في حين ان كل الافعال الاخرى مكونة بفعل هذا الرمز القرآني ، فالله هوالذات الاولى التي انطلقت بفعلها كل الاشياء ونتيجة لقدسيتها اسبغ عليها الفلاسفة العديد من الصفات وهي " الوجود ، القدم ، البقاء ، والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية ، ثم تحولت في العقائد الايمانية

المتأخرة الى اثني عشر وصفا عن طريق نفي نقيض كل من الاوصاف الستة، فنشأت اوصاف ستة اخرى منفية وهي، ليس عدماً، ليس حادثا، ليس فانيا، ليس مشابها للحوادث، ليس في محل، وليس كثيرا "[١].

لقد ناقش الفلاسفة هذه الاوصاف باساليب مختلفة، مما احدث جدلا فكريا أغنى الفلسفة الاسلامية، إذ عولجت هذه الاوصاف في مواضيع فلسفية متفرقة، فالوجود نوقش في قضية الواجب والممكن، والعلة والمعلول والحادث والقديم، اما الاوصاف الاخرى فيضمها لفظ واحد هو التنزيهات، اى تنزيه الذات الاليهة، فالقدم، عدم الاولية، والبقاء يعني الخلود والأزلية، والمخالفة للحوادث اى انعدام مايشبه هذه الذات، والقيام بالنفس تعني الاستغناء عن المحل والمخصص ونفي الاتحاد والحلول[٢]، اما الوحدانية فتعني نفي التعددية في الالوهية ﴿لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا﴾ (٢٢-الانبياء)وقوله ﴿قل هو الله احد﴾ والغرض من كل هذه الصفات هو تنزيه الله عماسواه، فالانسان يرسم صورة ماهو كامل أملاً في الوصول الى ما تقصر ذاته عن تحقيقه.

واضافة الى هذه الاوصاف فقد ذكرت الايات القرآنية صفات عدة مشتقة من اسماءالله الحسنى ومشى على ذلك اهل السنة وهذه الصفات هي

١- القدرة ﴿وهو العليم القدير﴾.

٢-العلم ﴿يعلم الغيب وما يخفى﴾﴿وهو العليم الحكيم﴾.

٣- الارادة ﴿فعال لما يريد﴾.

٤-الحياة ﴿لااله الا هو الحي القيوم﴾.

٥- الكلام ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾.

٦-السمع والبصر فقد جاءت في قوله﴿وهوالسميع البصير﴾ هذا اضافة الى صفة الوحدانية.

ولكنني استغرب حقا ان لايدرج علماء المسلمين صفة الرحمة ضمن صفات الله الاساسية مع العلم ان كل سور القرآن تبدأ بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) ماعدا التوبة، كما ان الاسم الذي تولدت منه هذه الصفة كرر بكثرة في القرآن اذ تجاوز ذكر

كلمتي الرحمن والرحيم على (١٨١ مرة).

والمعروف عن هذه الصفات انها صفات كمال، فالانسان يريد ان يكون كاملا خاليا من النقص وبما ان ا لاستحالة قائمة، بل ان الامر مستحيل فعلا، لذلك لجأ الانسان الى الصاق تلك الصفات بالذات الالهية لعلمه انها ذات متكاملة وخالية من النقص، وفي حدود عقله بوصفه انسانا، فانه تصور صفات كماله هو فوصف الله بصفات يتمنى ان تكون مثالا حيا يواكب مسيرته الانسانية ولهذا نقول "اذا كان من صفات الله الوحدة والحياة والعلم والحكمة والقدرة والخلق ولابداع والغنى والملك والهيمنة والارادة فأن من مميزات الانسانية التطلع الى مثل هذه الصفات والعمل على تحقيقها فالانسان في تطوره يتطلع الى الوحدة والانسجام بين مطالب نفسه، وحكمة عقله والى الحياة الانسانية فوق خصائص الحيوانية، والى باقي هذه الصفات "[٣].

وعلى الرغم من هذا الاتفاق على كمال الذات الالهية، الا ان الاختلاف قائم في تصوره مما ولد خلافا على الصعيد الديني والاسلامي، فعلى الصعيد الديني، اعنى اختلاف تصور الاديان للذات الاليه، فلو نظرت الى طبيعة الله عند المسيحين تجده مختلفا عنه عند المسلمين، فالله في المسيحية واحد في ثلاثة اقانيم "هي الاب والابن والروح القدس "[*]، أما عند المسلمين فهو واحد لايقبل التجزئة[٤] . وتختلف كذلك الاديان الوضعية في تصورها للذات الاليهة كالزرادشية والهندوسية، والكونفوشيوسية وغيرها.

وعلى مستوى الفكر الاسلامي نجد هذا الاختلاف واضحا فالله عند المعتزلة "ذات مجردة يصعب تعقلها "[٥] "اذ انكروا ان يقال ان لله صفات جوهرية وسرمدية فمن الممكن وصف الله بأنه المولى والبصير والسميع ولكن ليس بالمعنى الذي تؤديه كلمة ولاية او الملكية او هذه الصفات الحسية "[٦] وهنا يقعون في اختلاف مع الاشاعرة ايضا فالمعتزلة يلغون وينكرون كل صفة انسانية لله، كما انهم اعتقدوا بأن صفات الله التي وضعها اهل السنة من اسمائه اذا كانت باقية، في جوهر الذات يرتب على ذلك تعددية فيها[٧]، ويبدو ان حسابات المعتزلة هنا غير دقيقة تماما فالتعددية في الصفات ليست بالضرورة تعددية بالذات فالانسان يسمع ويبصر ويتكلم وهو واحد غير متعدد فهل في

هذا تجزئة للانسان؟

وعند الغزالي ان الله اراده خلقت الانسان على صورتها فروح الانسان تشبه الله في الذات والصفات والافعال وحكم الصفات عنده انها ليست الذات ولكنهاقائمة فيها(٨).

اما ابن عربي فقد ذهب الى القول بوحدة الوجود اذ يرى الله خالق كل شيء وهو عينه وعبر عن ذلك بمقولته المشهورة " سبحان من خلق الاشياء كلها وهو عينها " وهذا مادفعه الى القول بوحدة المعبودات، وغاية ذلك تحقيق وحدة ذاتية مع الله (٩).

ومن هنا نرى مقدار الاختلاف في تصور الذات الاليهة في الفكر الاسلامي بوصفها ذاتا خالية من النقص واليك مثلا اخر ننقله عن ابي البركات البغدادى الذي وضح فيه مسألة الاختلاف في العلم الالهي "واما معرفته وعلمه فقد اختلف فيها كثير من العلماء، من المحدثين والقدماء، اذ قالوا انه لايعرف ولايعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته، وقال آخرون، بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات وعلى اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت، وقال أخرون بل يعرف ذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته، ولايعرف الجزئيات ولايعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات، ولاشيئا من الحوادث من الافعال والذوات واشهر القول بين المتفلسفة من القدماءبالمذهب الاول، واعني معرفة الذات فقط ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات . . . الخ" (١٠).

ولو عدنا الى عصر ماقبل القرآن ونظرنا في فكرة الله قبل نزوله لوجدناها تعبر عن ذات مختلفة في التصور عما رسمه لنا القرآن ، فالله في الجاهلية ذات بعيدة عن الانسان يتم التقرب اليها عن طريق وسطاء(آلهة) وهذا يؤشر لنا وجود الهاجس التوحيدي عند عرب الجاهلية، فهذه الالهة الوسيطة انما في حقيقتها خاضعة لأله واحد اكبر منها جميعا وقد عبر القرآن عن ذلك عندما قال على السنتهم ﴿مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى﴾ (٣-الزمر) وكانوا يعترفون بان الله قادر وفوق كل شيء ﴿ولئن سألتهم من نزل من السماءماء فاحياء به ا لارض من بعد موتها ليقولن الله، قل

الحمد لله بل اكثرهم لايعقلون﴾(٦٣-العنكبوت)كما ذهب اهل مكة الى وجود نسب بين الله والجن كما جاء في قوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا﴾(١٥٨-الصافات).

عندما اتى القرآن فأنه اعطى الصفة التوحيدية الخالصة لله واوضح صفاته المتكاملة الدالة على القوة والقدرة، وحل اى انتساب بين الله والكائنات الاخرى الا بالخلق، ويبدو ان ابرز معنى لله في القرآن كونه ذاتا عظيمة دالة على القدرة والقوة والحق "وهذا انشأ جدلية الخوف من الله والرد عليها بشريا بالتقرب اليه، وانه واحد بمعنى الاطلاق اذ يمثل وحدة ثنائية فهو الاول والاخر وهو المحيي والمميت" (١١) وهو شديد العقاب وهوعظيم الرحمة، ولم يأت كتاب سماوي كالقرآن في التوكيد على تنزيه الله وكماله ولو تابعت الايات القرآنية لوجدت ذلك بوضوح فاسماء الله تظهر لك الكمال الالهي فهو الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمين العزيز الجبار المتكبر العليم الحفيظ القهار. وتستطيع بعد هذا الشرح غير الوافي عن الذات الالهية ان ترى ان الفعل الالهي، فعل خارق يخرج عن امكانات البشر بل هو الفعل الذي اسس الكون وخلق الانسان وكل شيء وقد دلل القرآن على عظمة الفعل الالهي بآيات عديدة منها ماجاء في نشأة الكون كقوله ﴿ اولم يرالذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما﴾ (٣٠- الانبياء) ومنها مادل على تحريك الظواهر الكونية ﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾ (٦١-الحج) ﴿والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (٣٨-يس)، وقد اوضح نيوتن ذلك عندما مااكد "ان حركات الكواكب الراهنة لايمكن ان تكون قد انبثقت من اى علة طبيعية فحسب بل كانت مفروضة بفعل قوة عاقلة" (١٢).

وقد جاء في آيات القرآن مايعبر عن فعل الله في خلق الانسان ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق﴾﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده﴾ (٢٧-الروم) ﴿وقد خلقكم اطوارا﴾ (١٤-نوح) وقد اشارت قسم من اسماء الله الحسنى الى هذا النوع من الافعال كما في البارئ والصور.

ان جميع افعال الله هي افعال قدرة (*) ويعظم القرآن هذه القدرة عندما مايقول ﴿انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون﴾ (٨٢-يس) كما واثبت القرآن حرية الله

في افعاله (فعال لمايريد) من دون ان يتعارض ذلك مع حكمته الها .

وكما اشرنا في الفصل الأول الى مسألة الفعل الانساني من وجهة نظر علماء المسلمين وعلاقته بالفعل الالهي ولمحنا الى النزاع القائم بين المعتزلة من جهة والاشاعرة واهل السنة من جهة اخرى نعود لنؤكد ان الاشاعرة يذهبون الى ثبات القدرة والحرية لله في فعل ما يشاء، اما المعتزلة فقد عاضدت هذا الرأي الا انها اضافت اليه العدالة، ورغم كون الاشاعرة لايذكرونها الا انهم اكدوا ان الله يفعل في خلقه مايشاء، في حين يعد المعتزلة العدل صفة لازمة له اذ لو لم يكن عادلاً مااستحق ان يكون الها ولهذا اطلق عليهم اهل العدل والتوحيد(*) وكل من هؤلاء يسند كلامه بآيات قرآنية تؤيد وجهة نظره وتعمل على ابطال حجة الاخر، اما انا فأميل الى الرأي الذي ذهب اليه محمد يوسف عندما قال "ان الاله الحق هوالا له الذي جعل لارادته بعض الحدود حسبما رأى وقدر من حكمة وعلم ماسيكون عليه خلقه من هدى وضلال حسب طبيعة استعداداته واتباعه عقله او هواه فسيره الى المسير الذي اختاره لنفسه" (١٣)ورغم ميل الكاتب للتوليف الا ان رأيه يقترب من الاعتزال وذلك يعود الى قوة الحجة الاعتزالية بشأن الفعل الالهي وعدالته إذ ان هذا العدل يتطلب توفير حرية كافية للانسان في اختيار افعاله .

والسمة الاخرى في افعال الله انها افعال متصلة يأخذ بعضها بزمام بعض والادلة الكونية والحياتيه تشير الى استمراريتها في حين تكون افعال البشر منقطعة وغير قادرة على الاستمرار ومقيدة بمجالات الزمان والمكان على عكس الفعل الالهي الذي لايحدد بزمان اومكان(١٤) ولكن هل لهذا الفعل غاية، وما هو مقدار ارتباطها بالانسان؟

على الرغم من اننا نوقع انفسنا في خلاف جديد مع الاشاعرة الذين يؤكدون خلو الافعال الالهية من الغاية لانه (اى الله) منزه عن الغايات ، الا اننا لابد وان نشير الى ان غاية هذا الفعل ليست غاية تدل على النقص وانما على العكس، تشير الى الكمال، فقيمة كل فعل تحدد بغايته وقيمة الفعل الالهي تكمن في انها "معللة برعاية مصالح العباد لانه مالاغرض فيه يعد عبثا وهو على الحكيم محال" (١٥) فافعال الله يترتب

عليها مثلما يترتب على افعالنا من حسن مصلحة(١٦) ولو طرحنا سؤال البشرية الازلي الذي هو، لماذا خلق الله الانسان؟

لوجدنا ان اجابتنا لابد وان تصب في وجود غاية لهذا الخلق، قد تنحصر في اذهاننا بشراً في مسألة الحساب الاخروي، وهذا يدعونا الى القول انها غاية مرتبطة بالانسان وصلاحه من خلال وضعه في موضع الاختيار وقد حرك القرآن فينا هذا بقوله ﴿ليبلوكم ايكم احسن عملا﴾ (٢-الملك)، والقصد من ذلك ان يجعل الله الانسان في حالة تواصل معه، ونتيجة لعلم الله بعجز الانسان عن ادراكه بوصفه الها، بالاعتماد على ادلة عقلية فقط، ارسل اناسا من البشر اختارهم لمهمة تبليغ الانسان وافهامه حقيقة الوجود وسر الكون والحياة، وقد اطلق القرآن عليهم اسم الانبياءوالرسل، وافضل مثال على قصور العقل الانساني وحاجته الى مساعدة الله نجده في قصة ابراهيم الخاصة بكيفية تعقله ذات الله ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ۞ قال هذا ربي۞ فلما افل قال لااحب الافلين ۞ فلمارأى القمر بازغا، قال هذا ربي، فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين۞ فلما رأى الشمس بأزغة ۞ قال هذا ربي هذا اكبر۞ فلما افلت قال ياقوم اني بريئ مماتشركون﴾ (٧٦-٧٨ الانعام(*))، وسواء كان ابراهيم عارفا بذات الله ام غير عارف فأن القرآن اعطانا صورة دقيقة لحيرة الانسان وقصوره عن الوصول الى الذات الاليهة من دون مساعدة.

والقرآن يفكر معنا ايضا في كيفية اكتشاف هذه الذات ويعطينا مؤشرات يمكن ان نستخدمها في تعقلنا لها كقوله ﴿او لم يتفكروا في انفسهم﴾ (٨- الروم) وقوله ﴿ قل سيروا في الارض فانظرواكيف بدأ الخلق ﴾ (٢٠-العنكبوت) وقوله ﴿افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نضبت والى الارض كيف سطحت﴾ (١٧-٢٠الغاشية).

وبهذا يحاول القرآن ان يعطينا ادلة للتفكير العقلي نتحسس من خلالها ذات الله وافعاله بحواسنا من خلال اثاره الدالة عليه.

وتكمن اهمية الله الكبرى للانسان قرآنيا في كونه المصدر الوحيد الذى يمتلك الحق حق التنظير للطريق التي يجب ان يسير عليها السلوك الانساني، فالفعل الانساني

قرآنيا موجه بتعاليم الـهيه مما اوجب طاعة هذا التوجيه واوجب ايضا ادامة العـلاقة بين الله والانسان.

ثانيا: الملائكة والفعل الملائكي

الملائكة مخلوقات غيبية لايمكن للانسان ان يتحسس وجودها، انبأنا عنها القرآن مثلما اخبرتنا الاديان السابقة بذلك فالملائكة جواهر نورانية منزهة عن الشهوات الحيوانية وبعيدة عن الخصائص الانسانية كالاكل والشراب(١٧) والجنس والنوم... الخ، والايمان بالملائكة يعتبر جزء اساسيا من تكامل ايمانية الانسان المسلم والموحد، وقدم القرآن الايمان بالملائكة على الايمان بالرسل والكتب السماوية اذ جاء في التنزيل ﴿ ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبين﴾ (١٧٧-البقرة) وسبب هذا التقديم الايماني للملائكة يعود الى كونهم اصل الايمان بالوحي فعندما تنكر الملائكة تنكر الوحي وتنكر النبوة والارواح والآخرة، وهذا الانكار سوف يجعل العمل مصبوبا على المصلحة الدنيوية (١٨) لاعلى الهدف الاخروى وبذلك تضعف قابلية التواصل الايماني.

ان الفعل الملائكي هو فعل تسخيرى مطيع للامر الالهي ومنفذ له دون تردد ولهذا ورد ذكرهم في الذكر الحكيم على انهم جند الله في السماء، وهذا يدعونا الى القول بأن الايمان بالفعل الملائكي يعني الايمان بتسامي الفعل ونقائه ممايعطي لافعال الفاعلين من البشر قدوة يمكن للانسان ان يقتدى بها رغم اختلاف الذات الملائكية عن الانسانية، من حيث نقاء الاولى وصفائها، واحتواء الاخيرة على الفضيلة والرذيلة.

اذن كيف تفهم الفعل الملائكي بمهامه وادواره؟

الفعل الملائكي هوفعل وسيط بين الله والنبي(الانسان)إذ ان مهمته ايصال الرسالة الالهية الى من هيأه الله لحملها كما جاء في التنزيل ﴿نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين﴾ (١٩٣-١٩٤الشعراء) والمهمة الاخرى المكملة لهذا الدور هو مراعاة الرسل اذ انهم مكلفون بحمايتهم بل وحماية المؤمنين ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولاتحزنوا وابشروا

بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (فصلت٣٠) ويوثق القرآن العلاقة بين الملائكة والانسان المؤمن بصورة اقوى عندما جعل منهم قوة تناصر المؤمنين في جهادهم ﴿ وانزل جنودا لم تروها﴾ (التوبة ٢٦) وجعل منهم ايضا مستغفرين لمن في الارض ﴿ والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض﴾ (٥الشورى)وقد قرب القرآن الملائكة من الانسان الى الحد الذي جعل منهم رقباء على تصرفاته ﴿وان عليكم لحافظين كراما كاتبين﴾ (١٩) (الانفطار ١١) ولقد بين القرآن ان الملائكة مخصوصون بادوار والاختلاف في الادوار تبعه اختلاف في مكانات الملائكة وكما يبرز التنزيل فان اعلى مكانة كانت لجبريل الذي لقبه القرآن بالروح الامين ﴿فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾ الذي اوكلت اليه مهمة ايصال الرسالة الى الانبياء والرسل .

ان هذه القيمية العالية في الفعل الملائكي رفعت من مكانتهم قرآنيا ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا﴾ (النساء ١٣٦) ولكن مع هذا التقدير العالي فان الملائكة عند الله ادنى مكانة من البشر وذلك يعود كما اسلفنا الى طبيعة الذات الملائكة النقية وغير الخاضعة لضغط موقف او ضغط غريزة في الوقت الذي تخضع فيه الذات البشرية لذلك .

ان تفرد الذات الملائكة ومعيشتها في نطاق غيبي لايمنع وجود نقص فيها فعلم الملائكة على سبيل المثال علم محدود بماحدده الله لهم ﴿سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا انك انت العليم الحكيم﴾ (البقرة ٣٢)، فمثلا يوم الحساب يبقى مخصوصا بعلم الله وهذا ليس في القرآن فقط وانما ورد في الانجيل ايضا اذ جاء على لسان السيد المسيح (واما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بها احد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الأبن الا الأب) (١٣-٣٢) مرقس .

وبعد هذا الاستعراض السريع للفعل الملائكي يحق لنا التساؤل عن اهمية الفعل الملائكي للانسان؟ ان الفعل الملائكي بتوجهه القيمي العالي يعطي للانسان نموذجا متفردا للطاعة التامة للامر الالهي فالفعل المذكور فعل ملتزم لايعرف الجدل في حين نجد ان الكثير من الانبياء كانوا يجادلون ويناقشون كما يبين لنا القرآن في الوقت الذي لم يذكر القرآن سوى حادثة واحدة كان فيها تساؤل من قبل الملائكة عن سبب خلق آدم

(٢٠)، فالملائكة ﴿عباد مكرمون لايسبقونه (اى الله)بالقول وهم بأمره يعلمون﴾ (٢٦-٢٧ الانبياء).

ونستنتج من هذا كله ان اهمية الفعل الملائكي تكمن في انه فعل ايماني ملتزم يصلح لان يُحاكى من قبل البشر في حدود ذواتهم بوصفهم بشرا واذا ما استطاع الفعل الانساني محاكاه الفعل الملائكي في حيز الالتزام التطبيقي فان الفعل الانساني سيكتسب ذروة ايمانية تطبيقية تسهل طريق الانسان نحو الغاية الاخروية.

ثالثا: الانبياء وفعل الانبياء

النبي والرسول كلمتان طالما اشار اليهما القرآن فماهو المقصود بهما؟

يقول ابن الفراء النبي هو "من انبأ عن الله والكلمة مشتقة من النباوة التي تعني الشيء المرتفع عن الارض(٢١) اما الرسول فهو صاحب الرسالة وقد قال ابوبكر الانبارى من خلال تفسيره قول المؤذن (اشهد ان محمد رسول الله) بانه(محمدﷺ) متابع للاخبار عن الله، والرسول معناه في اللغة، الذي يتابع اخبار الذي بعثه(٢٢).

ويشير بعض العلماء الى ان معنى كلمة رسول تشير الى من اوحى اليه بشرع منزل بكتاب كموسى وعيسى ومحمد، والنبي الذي ليس برسول هو من اوحي اليه بشرع ولم ينزل عليه كتاب، ويضيف آخرون الى ان النبي يوحى اليه بشرع يعمل به ولكنه لم يؤمر بتبليغه في حين يؤمر الرسول بالتبليغ وذهب آخرون الى ان النبي امر بدعوة الناس الى شريعة من سبقه(٢٣) ولهذا كل رسول هو نبي وليس كل نبي رسول. اماعند فلاسفة المسلمين فأن النبوة مرادفة للالهام بالمعنى، فهي اتصال معنوى يجعلها تشرف على عالم غيبي وتعكس قسما من جوانبه(٢٤)، اما عند اهل الكتاب فتطلق لفظة النبي على من استطاع الاخبار عن امور مستقبلية (٢٥).

امافيبر (weber) فيرى النبي انسانا كرزماتيكيا ويتأتى من بعثه اعلانه السيطرة الدينية (٢٦)، ويقربه فيبر من المفهوم القيادى الدنيوى، ،ولم يؤكد على المفهوم الغيبي في النبوة الابضآلة.

ويمتاز النبي من سائر الناس بقوة عقله ورجاحته وخلقه العالي سواء كان ذلك قبل

النبوة اوبعدها لان الناس كي يصدقوا انسانا يدعي النبوة لابد من ان يمتلك تاريخا مشرفا لديهم وتتضاعف المسؤولية عند ثبات النبوة وهذا مانستشفه سيرة محمد(ﷺ) وغيره من الانبياء ورغم ذلك، فأن القرآن لم يعظم الانبياء والرسل الى درجة تفوق مستوى البشر ﴿هل كنت الابشراً رسولا﴾ (٩٣ الاسراء)وقوله ايضا ﴿ انما انا بشر مثلكم﴾ (١١٠-الكهف) وانتقد القرآن البشر على عدم تصديقهم الرسل المبعوثين اليهم كونهم بشرا مثلهم ﴿ وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا﴾ (٩٤- الاسراء).

لقد اكد القرآن على ضرورة ارسال الرسل ﴿ تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جائتهم رسلهم بالبينات﴾ (١٠١ - الاعراف) وقوله ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾(١٥ - الاسراء) ((ولكل امة رسول)) (٤٧ -يونس).

ولكن لماذا هذا التركيز على الانبياء والرسل؟ ان الجواب وبكل بساطة يكمن في ان القرآن ينظر الى دور الرسل على انه دور وصل الغائب بالحاضر (الغيب بالشهادة) اذ جاء في التنزيل ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء﴾ (١٧٩-آل عمران) ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول﴾ (٢٦-٢٧الجن) وكما اتفقنا فان الانسان لايستطيع ان يصل الى حقيقة الوجودبمفرده ولذلك اختيرت الرسل من البشر انفسهم لتعريفهم بالذات الالهية وكيفية العمل على ادامة التواصل معها.

أ- وسيلة اثبات النبوة

ان الوسيلة التي يثبت بها الانسان نبوته او رسالته هي المعجزة وشروطها "ان تكون من الله وعقب ادعاء النبوة، وان تكون مطابقة لدعوة النبي" (٢٧) فالمعجزة اذن فعل الهي يختاره الله مهيئاً فيه قوة الاقناع المناسبة والمتلائمة مع زمن حدوثها ومما يكون اهلا للتحدي في العصر الذي تتبلور فيه النبوة فلكي تكون معجزات موسى مناسبة لعصر كثرفيه السحرة كانت من طراز مشابه للسحر الا انه حقيقة وليس رسما لخيال، في الوقت الذي كانت فيه معجزات عيسى من جنس الطب الذى حذقهُ اطباء عصره،

ولونظرنا الى معجزة محمد(ﷺ) (القرآن) لوجدناها تحديا بلاغيا لقوم اشتهروا بالبلاغة والفصاحة . (٢٨)

ان قوة المعجزة ليس في كونها ذات نتاج غريب فعندما نسمع ابكم يتكلم يكون اهون علينا بكثير من سماع صوت المذياع الاول مرة(٢٩) اومشاهدة الصورة في التلفاز، لكن ميزة المعجزة عدم تكرارها الا بوجود نبي وامر الهي وبهذا يكون الفعل النبوي فعلا مسخرا طوعا لخدمة الفعل الالهي بطاقة بشرية ﴿ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله وانبئكم بماتأكلون وماتدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم ان كنت مؤمنين﴾ (آل عمران ٤٩)وقوله ﴿واتبع مايوحى اليك من ربك﴾ (الاحزاب٢)، على هذا فالمعجزة غير خاضعة لرغبة انسان وانما خاضعة لامر الهي او تلقين الهي وهذا يسحب من النبي حق ادعاء الالوهية ﴿ماكان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين﴾ (٧٩-آل عمران) ولهذا فاننا نقول ان الفعل النبوى يستمد قوته من الفعل الالهي بصورة مباشرة او بتوسيط الفعل الملائكي المسخر إلهياً .

ب- ذات الانبياء

هل هذه التبعية لله والذاتية البشرية للنبي تمنعانه من ان يكون ذاتا متفردة؟ان ذات النبي رغم كونها ذاتا بشرية الا انها مصطفاة ومطلعة على جزء من مفردات الغيب كما تمتلك نوعا من الترفع عما لدى البشر الاخرين وهذا ليس فيه الغاء لبشريتهم بقدر ما فيه من توكيد لاصطفائهم فذات النبي "ذات مترفعة بالوعي وممتازة بالوحي، والنبي يقدم ذاته بالحاح ويمان ﴿قل اني على بينة من ربي﴾ (٥٧-الانعام)فهذه الذات الموقنة تؤكد نفسها بمختلف الاشكال ﴿ان انا الا نذير مبين﴾ (٣٠) (١١٥-الشعراء) فالنبي يؤكد ذاته ولكن هذا التوكيد مستثنى بالا لاغراض تخصيص لامهمة، وقد ترتب على ذلك ان تكون هنالك خصائص للنبوة ويختصرها لنا مالك بن نبي بالخصائص الاتيه (٣١)

١- صفة القهر النفسي الذي يقصي جميع العوامل الاخرى للذات بالزام النبي في

النهاية بسلوك معين .

٢- حكم فذ على احداث المستقبل .

٣- استمرار مظاهر السلوك النبوية وتماثلها الظاهر والخفي عند جميع الانبياء .

ويذهب ابن سينا الى كونه يمتلك قوة علمية يسمونها القوة القدسية ينال بها العلم بلا تعلم(٣٢) ويمكننا ان نضيف الى هذه الخصائص خصيصة الرجولة(٣٣) ﴿ومالرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم﴾ (١٠٩-يوسف) هذا اضافة الى الخلق القويم والرشاد ورجاحة العقل وعدم السؤال عن الاجر﴿وما اسألكم من ا جر ان اجرى الا على رب العالمين ﴾ (١٢٧- الشعراء) وكذلك التسامح والمرونة .

﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (١٥٩- آل عمران) ونلمس ذلك ايضا في سورة يوسف طلب لاخوته المغفرة رغم كل الذي حدث منهم ﴿قال لاتثريب عليكم اليوم يغفر لكم وهو ارحم الراحمين ﴾ (٩٢-يوسف) .

جـ- دور النبي - مهمة النبي

ان خصوصية المهمة التي يحملها الانبياء تتفاوت كل بحسب جسامة المهمة التي يقوم بها وخطورتها واتساعها ولهذا عبر القرآن عن وجود تفاوت بين الرسل ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ (٢٥٣-البقرة) فهناك من يرسل الى قرية او مدينة وهناك من يأتي لاكمال رسالة وهناك من يقوم بتطبيق شريعة جديدة ، ويبدوان حامل القرآن صاحب اوسع مهمة كما يشير القرآن اذ وصفه بأنه خاتم الانبياء والرسل كما انه استطاع ان يلخص تجارب من سبقه بخلاصة واحدة هي القرآن .

ولو قارنا بين مهمة موسى وعيسى ومحمد لوجدنا ثقل مهمة الاخيرمقارنة بغيره من الانبياء اذ حصرت مهمة موسى في فرعون وانقاذ بنى اسرائيل ﴿اذهب الى فرعون انه طغى﴾ (٢٤-طه) وعيسى رسول الرحمة جاءفي انجيله(لم ا رسل الا الى خراف بيت اسرائيل الضالة(٢٤-١٥) في حين اتسعت مهمة محمد لتشمل الناس كافة كما اشرنا .

ولكن هذا الاختلاف لايمنع وجود تشابه في المهمة والدور فالشيء الذي يوحد الانبياء هو التبليغ والتبشير والانذار والتذكير﴿إنا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا﴾(٨-

الفتح) ﴿فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ والهدف من وراء ذلك هو

١ - (دعوة الناس للتوحيد)(٣٤). سواء على ذلك بدعوة جديدة او تجديد الدعوة التي تحمل المضامين التوحيدية نفسها لالغاء وتصفية ماقد يخالج نقاء فكرة التوحيد.

٢- التذكير بالحياة الاخرة وضرورة حث الانسان لاعادة التفكير بها وتطويع السلوك للوصول اليها(لبيان مسؤولية الانسان امام الخالق)(٣٥).

٣- رسم منهج للوصول الى تلك الحياة الاخروية، وقد لايكون المنهج متكاملا كل التكامل وهذا ليس تعبيرا عن نقص وانما تعبير عن الرغبة في التواؤم مع عقلية الانسان في كل عصر الا ان القضايا المتفق عليها تقريبا هي العقائد ووصايا اساسية دعا اليها اغلب الرسل.

٤ - ان مهمة ايصال الرسالة ليست امرا يسيرا اذ تواجه النبي المرسل بالذات عقبات وعراقيل يضعها من ارسل اليهم وهذا يولد دورين متناقضين للرسول الاول دور المتلقي المذعن للامر الالهي والبعيد عن الجدل ﴿قال رب اني اعوذ بك ان اسألك ماليس لي به علم﴾ (٤٧-هود) والدور الثاني هود ور المجادل الذي تفرضه حتمية الصراع مع القوى المعترضة لمسيرة الرسالة ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن﴾ (١٢٥ - النحل) والجدل هنا قائم على اللطف لا على العداء وقائم على الاقناع ولكن قد يحدث عداء صراعي نتيجة لاصرار المتكبرين على ابطال الدعوة بشتى الحجج والوسائل ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق واتخذوا آياتي وما انذورا هزوا﴾ (٥٦ - الكهف) وهذا مايتطلب من النبي صلابة اكثر في مواجهة هذا الجدل. (#)

اما "محمد شلتوت" فقد لخص لنا وظيفة الرسل بالارشاد والتعليم عن طريق الوحي(٣٦)، ولوعرجنا الى فيبر(Weber) لوجدناه يرى دور النبي من خلال الثورة على الوضع القائم ولهذا فأنه يميز بين النبي حامل الرسالة (الاخلاقي) وبين النبي المثالي، فالنبي الأخلاقي يمتلك قوة داينميكية مردها ادعاؤه بانه ينفذ ارادة الله وطالما تمتاز رسالته بهذه القداسة كان من الضروري على اتباعه الطاعة كواجب اخلاقي ويستشهد فيبر على ذلك بانبياء الدين اليهودي والمسيحي والاسلام والزرادشية، اما

النبي المثالي فيمثل نموذجا لاتباعه في طريق الخلاص الذي يسلكه هو نفسه، ولكنه لايدعي بأنه موحى اليه من الله ويستشهد على ذلك بانبياء الديانات (الهندوسية والكونفوشيوسية والبوذية) وهكذا نرى ان النبي المثالي يسلك طريقا يوضح خلاصا للافراد في حين يتح النبي الاخلاقي فرصة للخلاص من خلال احداث تغيير اجتماعي (٣٧)، وهذا ماجعل فيبر يركز على دور النبي الاخلاقي مطبقا تعاليمه في نظام اجتماعي، واكسب مهمة النبي الاخلاقي عند فيبر اهمية كبيرة، ويقابل النبي الاخلاقي عند فيبر دور الرسول في القرآن خصوصا وان فيبر اشار الى الاديان العليا الثلاثة ولاسيما اننا واضحنا ثقل المهمة التي يضطلع بها النبي الرسول مقارنه بالنبي.

وعودا الى القرآن فأنه اشار الى ذلك الواجب الاخلاقي الذى اوضحه فيبر والذي يفرض طاعة الرسول ممن تبعه لانها مرتبطة بطاعة الله وفي هذا اسناد لمهمة النبي، ﴿ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من الصديقين والشهداء﴾ (٦٩- النساء) ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ (٩٢-المائدة)، وهذه الوشيجة بين الطاعتين ضرورية لادامة الفعل النبوى واستمراريته وحصوله على قبول من ارسل اليهم كما حتم على النبي ان يكون صورة ربانية تتحرك في اطار مجتمع بشرى وملامح بشرية متقمصة للذات الالهية.

وهذا يقودنا الى التساؤل المهم الذى نبحث عنه وهو، ماهي طبيعة الترابط بين الفعل النبوي والفعل الانساني؟ وماهو تأثير النبوة في الفعل الاجتماعي؟

ان النبوة بالنسبة الي هي خلق للنموذج الذى يتجسد من خلال الفعل النبوى وسلمنا في بداية بحثنا ان النبي بشر مخصوص بالوحي(*) وهذا الامتياز جعل النبي قدوة للمجتمع الانساني وذلك لكونه حامل الرسالة التي توضح المنهج الالهي الذى يجب ان يحاكى بشريا لأنه يمثل الارادة الالهية وقد عبر القرآن عن ذلك بالعديد من الايات منها ﴿لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر﴾ (٢١-الاحزاب) وكذلك مدحه للرسل ومنها مدحه لمحمد(ﷺ)بقوله ﴿ انك لعلى خلق عظيم ﴾ وهذا حتم تقليد ومحاكاة هذا الخلق لمن اراد اليوم الاخر.

د- الدور المحمدى

لقد امتازت نبوة محمد(ﷺ) بانها نبوة بشرية خالصة، لم يظهر فيها ادعاء بالالوهية ولم تظهر فيها معجزات حسية خارقة للعقل كمعجزات موسى وعيسى اذ ان معجزة محمد كانت القرآن الذى اوضحنا معناه في تعريفنا له ، ولقد اتضح اثر المعجزة الالهية (القرآن) التي حملها محمد(ﷺ) في السلوك الانساني من خلال ادلة ادلى بها جعفر بن ابي طالب في حواره مع ملك الحبشة ولننتبه إلى هذا الكلام الذى لا يحتاج الى تعليق .

" ايها الملك كنا قوما اهل جاهلية نعبد الاصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الارحام ونسيء الجوار ويأكل القوى منا الضعيف وكنا على ذلك حتى بعث الله الينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وامانته وعفافه فدعانا الى الله لنوحده ونعبده ونخلع ماكنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والاوثان، وامرنا بصدق الحديث وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور واكل مال اليتيم وقذف المحصنات وامرنا ان نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئا وامرنا بالصلاة والصيام والزكاة " (٣٨) . كما امتاز الدور المحمدي في انه الم يحصر في حدود بشرية معينة وانما كان مطلقا ولكل البشر كما اشرنا سابقا .

ومن هنا نرى الدور المهم الذي يلقيه القرآن على عاتق الانبياء الذين يعلمون على تصعيد الايمان ناحية وتقويم السلوك وحثه على التواصل الايماني من ناحية اخرى ولاشك في انها مهمة شاقة .

رابعا الاولياء وفعل الاولياء

الولاية مفهوم اوسع من مفهومي الرسالة والنبوة وذلك لان النبي والرسول يحملان صفة الولاية وكما يقول ابن تيمية " افضل اولياء الله انبياؤه(٣٩) الا اننا سنناقش الولي وفعل الولي باطار مختلف عن مفهوم النبي والفعل النبوى، ولهذا يجب ان نتعرف اولا على معنى كلمتي ولاية وولي .

ا- معنى الولاية والولي

" الولاية ضد العدوان واصلها المحبة والقرب " (٤٠) ويقول ابن الاثير " ان الولاية تشعر بالتدبر والقدرة والولاية بالكسر السلطان والولاية النصرة " (٤١)اما الولي فيأتي لغة بمعنى المحب، الصديق، النصير " (٤٢) ووردت كلمة الولي بمعنى المسؤول عن، وفي تفسير حديث للرسول قال فيه(من تولاني فليتول عليا) اى من نصرني فلينصر عليا(٤٣)، اما الولي شرعا فهو من الم واصبح على علم واطلاع بصفات الله بحسب الامكان والمواظب على طاعته لله، مجتنبا للمعصية محافظا على السنن والادب الشرعية قدرالاستطاعة وسمي وليا لان الله تولى امره . (٤٤)

اما التفسير الوسيط فقد اهتم بمعنى الولي والولاية من خلال القرب والدنوفهم من امتازت افعالهم بالصلاح والتقوى والرازي يرى الشيء نفسه فولي كل شيء هو من كان قريبا منه، ويفترض الطنطاوي عدم تميز الولي من باقي الناس في ظاهر الامور بل انه قد تخفى عليه بعض علوم الشريعة(٤٥) ويسند ابن تيمية هذا الكلام ايضا . (٤٦)

اما الطبطبائي في ميزانه فيرى الولي من خلال قرب الاشياء ودنوها من بعضها ويراه ايضا من اقصر الحكم والملك لله ولايخاف سواه وهو ايضا مدبر الامر فالله ولي المؤمنين لانه يلي امرهم ويدبر شأنهم . (٤٧)

ولو ناقشنا مفهوم الولي قرآنيا لوجدناه مفهوما واسعا يخرج قسم منه عن نطاق القدرات البسيطة، اذ قد يقوم بافعال خارقة يعجز عنها البشر فلو تتبعنا قصة موسى مع الخضر(*) الذي اظهر مقدرة فائقة على معرفة الغيب الى درجة انه أغضب موسى لجهل الاخير به، وكان يجيبه (الخضر) بمقولة كررت لاكثر من مرة ﴿قال الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا﴾(٧٥-الكهف). والولي قد يكون من الجن كما ورد في ذكر "آصف" صاحب سليمان الذي وعده بعرش بلقيس قبل ارتداد طرفه اليه ﴿ قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك﴾ (٤٠ - النمل) ولكن هذه الولاية من نوع خاص لاتستطيع طاقات بشرية القيام بها اما الولي البشري فقد تحدث له بعض الكرامات (*) والامثلة في تاريخنا الاسلامي عديدة منها ماسمعناه وقرأناه عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وغيرهم من كبار الصحابة .

واذا كانت الرجولة صفة لازمة في النبوة فان الولاية قد تحدث لانثى مثلما حدث لمريم باكرامها بولادة عيسى ﴿فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾(١٧ - مريم) وكذلك وجود ماتحتاجه قربها ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذاقالت هو من عند الله﴾ (٣٧-آل عمران).

ب- صفات الولي

ان الصفة التي يشترك فيها كل الاولياء تكمن فيما حدده القرآن في الآية الخاصة بايضاح مفهوم الولي ﴿الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة وفي الدنيا وفي الاخرة﴾ (٦١-٦٣ يونس).

فالايمان والتقوى هما صفتان لازمتان للولي وذهب شلتوت الى ذلك عندما اكد على ان الاولياء لايتميزون عن باقي البشر بشيء الا بالايمان والتقوى وليس هنالك داع لتمييزهم عن البشر الاخرين(٤٨)، وقد اكد ابن عربي ايمانية الولي وتقواه عندما اكد انه من تولاه الله بنصرته في مقام مجاهدته اعداء نفسه الاربعة (الهوى والشيطان والنفس والدنيا)(٤٩)، اما فهمي للولي فاحدده فيمايأتي "الولي هو من آمن بالله واتقاه حاثا ايمانية الى درجة الاحسان وقد يمن الله عليه بكرامة حسية او معنوية" والحسية كمناداة عمربن الخطاب على سارية (ياسارية الجبل)(*) وكذلك شرب خالد بن الوليد للسم من دون ان يحدث له اذى (٥٠) هذا اضافة الى مانعرفه عن كرامات اهل البيت الكثيرة والمتعددة، اما الكرامة المعنوية فهي التي تحصل بفعل فكر وثاب، وقادر على التصرف والتدبير كالفكرالوثاب لعمر وعلي وجعفر الصادق وابي حنيفة النعمان والغزالي، وغيرهم، ومن المحدثين جمال الدين الافغاني ومحمد عبدة، اما الولاية من وجهة نظرى "فهي القدرة على تقمص النموذج النبوى بصيغ عصرية متجددة".

جـ- طبيعة الارتباط بين الفعل النبوي وفعل الولي وارتباط الاخير بالفعل الانساني.

نحن نعلم ان النبوة بعد محمد من قد انتهت وهذا افقد البشرية نموذجا ايمانيا ملتزما ومثل هذا الفقدان للنموذج يضعف ايمانية الانسان ليس لان ايمان الانسان مرتبط بالفعل

النبوي ولكن وجود الاخير يشد الفعل الانساني نحو فكرة ايمانية مجسدة في صورة بشرية.

وهنا تكمن اهمية الولي "فالولاية هي اعادة تحويل فكرة النموذج النبوى الى واقع ملموس يستطيع ان يعيد استقطاب الافعال الانسانية حوله وبذلك تحدث لدينا عملية تكرار النموذج النبوي ليس بالنبوة ولكن بالولاية وهذا ماجعل ابن عربي يقول" الولي وارث لنبوة محمد" (٥١)(*)

وعند ذلك فأن الفعل الانساني سيجد بؤرة مناسبة يلتف حولها، ومثلما تجدد الفعل النبوى وتدرج من عهد ابراهيم الى عهد محمد (ﷺ) فان فعل الانبياء ينبغي ان يتجدد ايضا وفقا لمقتضيات العصر مع المحافظة على النموذج المحمدى، اى انه القدرة والمتجددة المحافظة على النموذج ا لنبوى، وهنا تكمن اهمية الولي للفعل الاجتماعي، وهذا مايجعلنا نركز على مفهوم فعل الولي، لانه اكثر ديمومة وتواصلا من الفعل النبوى فالاخير انتهى بمحمد(ص) والاول مازال يكرر الفكرة المحمدية، ومع كل أسف بدأ مفهوم الولي يذوي في عالم اليوم مما افقد المجتمعات الاسلامية فكرة كان من الممكن ان تديم حالة الاستقطابية للفعل الانساني، وقد جعل عباس محجوب من فكرة الافتقار الى القدوة في مجالات الحياة مشكلة اساسية من مشاكل المجتمع الاسلامي(٥٢)، وهذا التأكيد على الولي ينبغي ان لايفهم على انه تعظيم لدور الولي على حساب دور النبي بل على عكس، لان الولي ستمد قوة فعله من تقمصه للنموذج النبوى، والقرآن حسم هذا المسألة بأن اكد افضلية الانبياء والرسل على غيرهم من البشر ﴿ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا﴾ (النساء٦٩).

ان سبب اهتمامنا بالولي يعود الى ان الانسان يميل بطبيعة الى ان يرى حالة متجسدة لكي يتبعها فانسان اليوم يسمع بالرسول ولكنه لايراه نموذجا ايمانيا متجسدا امامه، ولهذا قد يعوض نموذج الولي الفراغ النبوي وهنا يتوجب علينا ان نعطي للولاية ثقة تتناسب ومقدار تكرارها للنموذج النبوي.

ورغم اهمية فكرة الولي نلاحظ اختلافا في فهمها واستيعابها وذلك تبعا للوعي

الاجتماعي والتركيبة الاجتماعية للمجتمع وكذلك انتماء الفرد الاجتماعي، ولكن يبدو ان اكثر الفئات ايمانا بفكرة الولي هي الفئات التي تقع في قاعدة البناء الاجتماعي اى الفئات الشعبية والفقيرة التي تميل الى اسقاط تمسكها بالفكرة المثالية على الجوانب الحسية الملموسة، وقد يكون ذلك على حساب الفكرة ذاتها(اى فكرة الولي) وهذا مايفسر وجود افكار دخيلة على فكرة الولي يفرضها الواقع الاجتماعي الذي تعيشه هذه الفئات ولذلك يجب التركيز على ان تكون الولاية تكرارا للنموذج النبوى مع التأكيد على معنويتها وفق ماأشرنا اليه سابقا. (*)

خامسا: اجتماعية القرآن

ان القرآن في كل آياته الخاصة بالفعل الانساني يعمل على تحقيق الصياغة المثالية له، فالقصة القرآنية وشخصياتها والحوار والجدال القرآني، كلها تشير الى اهمية انتظامية الفعل في حيز المجتمع البشرى، ولو تمعنت في القرآن لوجدته قائما على جدلية مابين الفكرتين احداهما تمثل جانب الصواب والاخرى تمثل الجانب المعاكس والذي يتمثل بالحالة القائمة التي يراد تعديلها اذ تأتي الفكرة النقيضة لتصحيح الفكرة السابقة، وبعبارة اخرى، الجماعة المستندة الى الباطل والجماعة المؤمنة المستندة الى الحق وتتحرك الكثير من الايات القرآنية في فهم التغير الاجتماعي من خلال هذا المنظور الجدلي وغالبا ما يمثل النبي واصحابه الفكرة المناقضة للفكرة المفسدة.

واليك هذه الصورة القرآنية التي تعبر عن هذه الحالة الصراعية بحوار فني متقن،

١- ﴿والي مدين اخاهم شعيبا قال ياقومي اعبدوا الله مالكم من اله غيره ولاتنقصوا المكيال والميزان اني اراكم بخير واني اخاف عليكم عذاب يوم محيط﴾ (٤٨-هود) (انظر الاية ٨٥ تمثل نفس الفكرة).

٢- ﴿قالوا ياشعيب اصلواتك تأمرك ان نترك مايعبد آباؤنا وان نفعل في اموالنا مانشاء انك لانت الحليم الرشيد، قال ياقوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا ماأريد ان اخالفكم الى مانهاكم عنه ان اريد الاصلاح مااستطعت وما توفيقي الا بالله﴾ (الايات٨٦-٨٨ انظر ايضا ٨٨-٩٣هود).

ولو نظرت الى قصص القرآن لوجدت ذلك الصراع بين هاتين الفكرتين، ومن بين

تلك الصور الصراع الذى دار بين محمد واصحابه، والمعترضين من القوم الذي ارسل اليهم وهذه الفكرة المناقضة هي رؤية تصحيحة لمسار الفعل وتحويله الى فعل ايماني ملتزم، الذي يعمل على اثبات هويته في المجتمع، ومركز الاستقطاب في الفكرة القرآنية هم الأنبياء والرسل، ولقد اتبع القرآن الاسلوب التدريجي الوعظي في تعامله مع نفسية العرب قبل ان يحدث ذلك التغير الجذري في الفعل قبل نزول القرآن ولذلك عمد الى " جذب البشر نحو الاسلام ثم تغيير مابأنفسهم من جهل وفساد " (٥٣) وكان المقصد القرآني من ذلك هو اصلاح الافراد والجماعات والاقوام والعمل على تحقيق الاخوة الانسانية بينهم عاملا على اجتثاث اثار الوراثة القديمة لعادات وتقاليد بالية ليحل محلها اضدادها(٥٤).

ثم عمل القرآن على رسم الصور التي يتخيلها للفعل ابتداء من نقطة التفاعل بين شخصين الى حيز رسم التفاعل الأجتماعي على المستوى الدولي، ونقطة الاختلاف بين منهج القرآن والمناهج الاخرى هو اعتماده على مصدر واحديتلقى منه " التصورات، القيم، والموازين والانظمة والشرائع والتوجيهات والاخلاق والادب " (٥٥) وهذا المصدر هو الله الذى يجب على كل مسلم ان يخضع له ويعترف بوحدانيته وتفرده.

اذن فالقرآن لايهتم بالتنظير على مستوى الجماعة الصغيرة وانما يتعداه الى التنظير على مستوى المجتمع الكامل، وهذا مانطلق عليه في علم الاجتماع التنظير على مستوى " الميكرو(الجماعة الصغيرة) ومستوى الماكرو(الجماعة الكبيرة) (المجتمع) " (٥٦) وفي القرآن نجد انتقالا من الميكروسوسيولوجيا (Micro)الى الماكروسوسيولوجيا (Macro) وذلك في الاية القرآنية التالية ﴿يا ايها الناس ان اخلقانكم من ذكر وانثى و جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (١٣- الحجرات) والذكر والانثى هنا اشارة صريحة الى الزواج الذي تنتج عنه الاسرة والتي فصل القرآن فيها وفي علاقات اعضائها في آيات عديدة(Micro) ثم وصف لنا القرآن الماكروسوسيولوجيا على مستوى الشعب والقبيلة، فبين ان الغرض من هذا الخلق هو التعارف (بمعنى التفاعل)، وهنا يتبنى القرآن النظرية الواسعة وهذا مايطلق عليه في علم الاجتماع(مشكلة التحول)(٥٧)

(The Problem of Transformation) اذ يتم الانتقال من مستوى مشكلة صغيرة قد تكون فردية الى مستوى مشكلة اجتماعية واسعة ومن امثلة ذلك ماأوضحناه عن بارسنز في الفصل الاول، بانتقاله من مستوى فردى الى مستوى مجتمعي(٥٨).

وعودا الى القرآن فان محك التفاضل بين الفاعلين في التفاعل ضمن اطار البناءالاجتماعي هو التقوى كما توضح لناالاية ﴿ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ وهذا هومعيار التفاعل.

ولنتناول صورة اخرى من صور الاجتماع الانساني محاولين صياغتها قرآنيا ،لقد أصبح من البين لدينا كدارسين في علم الاجتماع، وكما اوضحنا في الفصل الاول، ان اصغر وحدات الملاحظة في علمنا هي التفاعل بين شخصين ولنأخذ ذلك على حيز معروف كاستخدام التحيات بين البشر، اذ عندما يلتقي شخصان يعرفان بعضهما فمن المتوقع ان يبادر احدهما الاخر بالتحية ليرد الاخر عليها بتحية معينة، وفي لحظة اللقيا تظهر توقعات من كل طرف، ولو تخلينا لقاء بين شخصين مؤمنين ولنطلق على الاول أ والثاني ب، فماهو نوع التوقع المتبادل بين هذين الشخصين عند مايلتقان؟ واليك نموذجا من هذه التوقعات (*) المبنية قرآنيا واسلامياً.

١- (أ)ينتظر من (ب) ان يطرح السلام ﴿واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم﴾ (الانعام ٥٤).

٢- (ب) يعرف أن (أ) ينتظر منه ان يطرح السلام((وافشوا السلام بينكم)) حديث شريف.

٣- (ب) يعرف ان (أ) سيرد السلام عليه بطريقة افضل او بالطريقة نفسها ﴿واذا حييتم بتحية فيحوابأحسن منها اوردوها﴾(النساء ٨٦).

٤- (أ)يعلم ان (ب) ينتظر منه ان يرد بطريقة افضل بمجرد يبادر (ب) بطرح التحية، وهكذا يتحرك بطريقة آلية في ابسط صيغ التفاعل الأنساني بل انك تستطيع ان تتخيل تحية المسلم الملتزم حتى مع غير المسلم بل الكاره للاسلام ﴿واذا خاطبهم الجاهلون قالو سلاما﴾ (الفرقان٦٣).

وبهذا يأخذ القرآن قضية الفعل الانساني على محمل الجد حتى في ابسط الصور التفاعلية للبشراذ يرسم له صورة التفاعل المناسبة، وهذا يدلل على اجتماعية القرآن

كما ان اهتمام القرآن برسم صورة الفاعل الواقعية ثم اعطاءه الصورة التي يجب ان يكون عليها يعبر لنا عن ذلك، وهذا مانلحظه من رسمه للنفس البشرية (كما سنوضح ذلك في الفصل الرابع).

لقد اكد(جرينباوم) في كتابه(الاسلام) على اهتمام الاخير في رسم السلوك بأن جعل كل دقيقة في حياة المسلم متصلة ببعضها برباط الدين " ومحتاجة الى مراسم دينية لتكملها عند اداء اى عمل من الاعمال مهما كان نوعه وبهذه الطريقة توحدت صورة السلوك الى حد ما، كما ان الحياة كلها حتى ادق تفصيلاتها اعطيت صورة سامية مستمدة من دلالاتها الدينية ولم تكن حياة الفرد وحدها التي ينبغي ان تتحول الى مجموعة متسقة من الاعمال التي يتطلبها الله منه بل ان المجتمع الاسلامي في مجموعه كان ينبغي ان يتحول بالمثل " (٥٩) ، واكد سيد قطب هذا ايضا عندما ماشار الى ان هذا الدين (الاسلام) ليس عقيدة منعزلة عن واقع الحياة البشرية. (٦٠)

كان ماذكرناه يعبر بشكل فاعل عن اهتمام القرآن العالي بالمجتمع الانساني والفعل الانساني ومثل هذا الايغال في فهم الجوانب الاجتماعية يجعلنا نتشجع في اجراء توليف بين فهم القرآن للفعل، الذى نستطيع ان نطلق عليه فعلا قرآنيا وبين الفعل الاجتماعي .

سادسا نحو التوليف بين الفعلين (القرآني والاجتماعي)

يملي علينا الفهم القرآني للفعل الاجتماعي " والصورة الواقعية للفعل حالة الفصل بين الفعل القرآني والفعل الاجتماعي وكما اشرنا في صفحات سابقة الى كون القرآن منظومة قيمية للافعال في حين يحمل الفعل الاجتماعي الصفة المعيارية لانه يقع تحت ضغوط المواقف الحياتية التي يمر بها الفاعل وضغط التركيب النفسي اللفاعل. (*)

اذن كيف نستطيع وصل الفعل القرآني بالفعل الاجتماعي؟فهل يمكن سحب الفعل القرآني الى ميدان الفعل الاجتماعي ام نعمل سحب الفعل الاجتماعي الى الحيز القرآني لكي نعيد صياغته على النحو الذي يلائم النموذج القرآني؟

لاشك ان سحب الفعل القرآني الى ميدان الفعل الاجتماعي امر مستبعد وذلك لان المعيارية هي التي تتبع القيمية وليس العكس كما ان الحركة هي التي تتبع الضبط وليس

العكس ، وهكذا لايمكننا ان نعيد تركيب الفعل القرآني اجتماعيا لاننا قد نقضي على قيمية في مثل هذا الحال ، وهذا يوجب علينا اذن ان نعيد تركيب الفعل الاجتماعي قرآنيا وبذلك تحفظ قيمية الفعل القرآني ويُدفع بالفعل الاجتماعي ايضا نحو القيمية ، ولكن ماهو الاساس الذي يمكننا من ذلك ؟ان الاساس الذي يجب ان نعتمد عليه هو مؤشرات بناء الفعل الاجتماعي نفسه "القيم والمعايير والتنظيم والممكنات(*) وبعد ذلك نحاول ان نُعطي كل مؤشر من هذه المؤشرات بصياغة قرآنية تتلاءم وقيمية الفعل المركب الجديد، اعتمادا على صيغة الوصل بين ماهو قرآني وماهو اجتماعي ، ومن خلال مزج المفاهيم القرآنية بالمؤشرات الاساسية للفعل الاجتماعي توصلنا الى فعل جديد اصطلحنا على تسميته بالفعل (القرآني الاجتماعي) "ويتناول الفصل الثالث هذا الفعل بالتفصيل والتحليل " الذي يمثل في حقيقته صورة مثالية قرأنية اجتماعية لمايجب ان يكون عليه السلوك اى هو وفق معطيات فيبر(weber) نموذج مثالي خالص (Ideal Type) يصلح لان يكون محكماً نقارن معه الافعال الاجتماعية الاخرى .

مراجع الفصل الثاني

(١)د . حسن حنفي، دراسات اسلامية،دارالتنوير للطباعة والنشر،ط١ ،بيروت ،١٩٨٢، ص٢٠.
(٢)المصدر السابق، ص ٢٠-٢١.
للمزيد من المعلومات حول صفات الله راجع، لويس غردية، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، جـ١مصدر سابق.
(٣)محمد البهي، منهج القرآن في تطوير المجتمع، مكتبة وهبة، ط٢مصر، ١٩٧٩، ص ٦٧.
(*) عندما تسأل المسيحي عن معنى هذه التجزئة للذات الالهية، فانه يقول لك، ليست هنالك تجزئة، وعند سؤالي احد المسيحين عن معنى هذه التعددية اجابني"الشمس تمتلك ضوءا وحرارة وهيكلا فهل هي متعددة".
(٤)بتصرف تفسير المنار، جـ٢مصدر سابق، ص ٥٤.
(٥)دائرة المعارف الاسلامية، جـ٤ مصدر سابق، ص ٢٦٠.
(٦) جيوم ألفرد، الاسلام، ت محمد مصطفى هدارة، وشوقي اليماني، مكتبة النهضة المصرية ، ط١،القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٢٦.
(٧)المصدر السابق، ص ١٢٦.
(٨) انظر جورج قنواتي، لويس غردية،فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، مصدر سابق، ص ٢٩١.
(٩) دائرة المعارف الاسلامية، م ١، مصدر سابق، ص ٣٤٦-٣٤٧.
(١٠) ابو البركات البغدادي ، المعتبر في الحكمة الالهية، جـ٣، دائرة المعارف العثمانية ط١ .١٣٥٨هـ، ص٦٩.
(١١) د . خليل احمد خليل، جدلية القرآن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت ، ١٩٧٧، ص ٩٥.
(١٢) روبرت م. أغروس وجورج ستانيسو، العلم في منظوره الجديد، ت كمال خلايلي، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٩، ص ٥٨.
(*) أنظر الآيات (النبأ ٦-١٦)، (النحل ١٥)، (الجاثية ١٢)، (آل عمران ٢٩).
(*)انظر محمد يوسف موسى، الاسلام وحاجة الانسان اليه، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٥٩، ص ١١٩.انظر ايضا، سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٥.
(١٣) بتصرف ، محمد يوسف موسى، مصدر سابق، ص ١٢٠.
(١٤) محمد عمارة، مصدر سابق ، ص ١٠٧.
(١٥)د. حسن حنفي، دراسات اسلامية، مصدر سابق، ص ٤٨.
(١٦)السيد محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن ، جـ٢، دار الكتب الاسلامية ط٣، طهران ، ١٣٩١هـ، ص ١٢٥.
(*)هذه الاية يمكن ان تشير الى تدرجية البشر في فهمهم الذات الالهية.
(١٧) ادم عبدالله الالورى، فلسفة النبوة والانبياء في ضوءالقرآن والسنة، دار التوفيق النموذجية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ١٦١.
(١٨) تفسير المنار،جـ٢،ص ١١٣.

(١٩) ان هناك ملائكة موكولون بحمل العرش واخرين متخصصين بالوحي وهناك الكتبة والحفظة والموكولين بقبض الارواح والمكلفين بالارزاق وهناك من اوكل بالجنة وهناك من اوكل بالنار،انظر، حسن ايوب، مع رسل الله وكتبه واليوم الاخر، دار القلم، الكويت، د ت، ص ١١٩- ١٢٠.
(٢٠) وهذه الحادثة هي الحوار الذي دار بين الله والملائكة والذي سجل فيه القرآن استغراب الملائكة لخلق آدم اذ قالوا ((أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ....)).
(٢١) ابن منظور، لسان العرب، جـ١، مصدر سابق ، ص ١٥٨.
(٢٢) نفس المصدر السابق، جـ١٣، ص ٣٠٢.
(٢٣) أدم عبدالله الالورى، مصدر سابق،ص ٩٣-٩٤.
(٢٤) ادم عبدالله الالورى، مصدر سابق، ص ٤٦.انظر ايضا،محمد المدني واخرون، القرآن نظرة عصرية جديدة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ، ١٩٧٢، ص ٤٥.
(٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٥٣.
(٢٦) Max weber ,the sociolgy of Religion ,op.cit,p.46.
(٢٧)فخر الدين الرازي، النبوات ومايتعلق بها، تحقيق احمد حجازي السقا، دار ابن زيدون، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١.
(٢٨) احمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، جـ٣، دار احياء التراث العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٥، ص١٥٨.
(٢٩) انظر بهذا المعنى المصدر السابق، ص ١٦٣.
(٣٠) د. خليل احمد خليل، جدلية القرآن، مصدر سابق، ص١١٩.
(٣١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ت. عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٣،بيروت ، ١٩٦٨، ص ١٠٦-١٠٧.
(٣٢) انظر بنفس المعنى ابن تيمية، الفرقان بين اوليا ءالرحمن واولياء الشيطان، دار الكتاب الاسلامي، دمشق ، ١٩٦٢، ص ٨٦.
(٣٣) للمزيد من المعلومات عن خصائص النبوة راجع ، الالورى ، فلسفة النبوة والانبياء، مصدر سابق ، ص ١٣٧- ١٤٠.
(٣٤)محمد صالح عطية الحمداني، منهج القرآن في تطوير المجتمع، اطروحة دكتورا، مقدمة الى كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩١، ص ٨٢.
(٣٥) محمد صالح عطية الحمداني، منهج القرآن في تطوير المجتمع، مصدرسابق، ص ٨٢.
(*) ويبدو ان من طبيعة الانسان الجدل ولهذا جاء في القرآن ((وكان الانسان اكثر شيء جدلا)) (٥٤- الكهف).
(٣٦) محمد شلتوت، مصدر سابق، ص ٠٥٠
(٣٧) محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨١، ص ٤٨٢ راجع المصدر الاصلي الذي راجعنا ايضا .
Max Weber, Op. Cit, pp.54-58
(*) الوحي .وهو وسيلة الاتصال بين الله والنبي، ويرى محمد عبدة انه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين، بانه من قبل الله بوساطة أو بدون وساطة، انظر محمد بلتاجي، بحوث في الدين والوحي والقرآن، مكتبة الشباب، المطبعة العثمانية، مصر، ١٩٧٢ ص٨٤.

(٣٨) ابن هشام، السيرة النبوية، مع شرح ابي ذر الخشني تحقيق همام سعيد، ومحمد ابو صعيليك، ج ١، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الاردن ، ١٩٨٨، ص٤١٥.
(٣٩) ابن تيمية، الفرقان بين اولياء الرحمن واولياءالشيطان،مصدر سابق ، ص٨
(٤٠) المصدر السابق،ص٥.
(٤١) ابن منظور، لسان العرب. جـ٢. مصدر سابق، ص ٢٨٩.
(٤٢) قاسم الشماعي، اصل الولاية وحرمة الولي، مجلة الفكر الاسلامي، السنة العاشرة، العدد الثاني عشر، دار الفتوى الاسلامية،بيروت، ١٩٨١،ص ٨٠.
(٤٣) لسان العرب، جـ٢، مصدر سابق، ص ٢٨٩.
(٤٤) حسن ايوب، مع رسل الله وكتبه واليوم الاخر، مصدر سابق، ص ١١٠.
(٤٥) محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقران الكريم، جـ١٠، مطبعة السعادة. ط٢، القاهرة ، ١٩٧٨، ص١٢٣-١٢٤.
(٤٦) ابن تيمة، الفرقان، مصدر سابق، ص ٧٧.
(٤٧) الطبطبائي، الميزان، جـ١٠، ص٨٨-٩٣.
(*) الخضر (في بعض التفاسير هو ولي وفي اخرى نبي) في نظر المسلمين يعد الخضر من الاحياء وفي العراق نعبر عن ذلك بالمقولة الشعبية (خطف الخضر) دلالة على حضوره بين الناس،كما بنيت له الكثير من المزارات في العراق ورغم تقلص شيوع هذه الكلمات الا انها لازالت تذكر في مناطق جنوبي العراق ولاسيما في الريف والمناطق الشعبية منها.
(*) الكرامة هي فعل خارق للعادة، ولكنه لايماثل فعل الانبياء.
(٤٨) محمد شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة، دارالقلم، القاهرة، د.ت، ص ٥٢.
(٤٩) نقلا عن الفتوحات المكية، جـ ٢، ص٥٣ د.حسين الفرخ، نظرية النبوة عنيد بن عربي، مجلة دراسات عربية، العدد الثالث، السنة ٢٥كانون الاول، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٩ص ٦
(*) وهي عبارة عن نوع من التحذير لقائد جيوش المسلمين في نهاوند ورغم ان الاول في المدينة والثاني في نهاوند الا انه سمع نداءه واخذ نصيحته.
(٥٠) قاسم الشماعي، اصل الولاية وحرمه الولي، مجلة الفكر الاسلامي، مصدرسابق، ص ٨٤.
(٥١)د. حسين الفرخ، مجلة دراسات عربية، مصدر سابق، ص٤٧.
(*) هذا لايعني اننا نقبل جميع آراء ابن عربي في الولاية ولكن قبولنا لها في حدود ما اشرنا اليه وفي حدود كون الولي ادنى مكانة من الرسول.
(٥٢) راجع عباس محجوب، مشكلات الشباب الحلول المطروحة والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، قطر، ١٩٨٥، ص٢٩-٧١.
(*) ان الانسان البسيط عند ما يقسم لايعني انه يفضل الولي على الرسول ولايعني ايضا المقارنة بين القسم بالولي والقسم بالله، ولكنه يفضل الحالة المحسوسة التي رآها وتأثربها، فالمصري عندما يقسم بالسيد البدوي وفي مناطق العراق الجنوبية عندما مايقول بعضهم (وسيد مالك) لايعنون بان مالك او البدوي احسن من الرسول ولكنهم يلجأون الى الحالة المرئية المحسوسة لانها اقرب الى اذهانهم.
(٥٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ١١، مصدر سابق، ص ٢٠٢
(٥٤) المصدر السابق نفسه، جـ١١، ص ٧٠٢.
(٥٥) سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين، مكتبة وهبة، ط٢ ,١٩٦٥، ص٨.

(٥٦)غي روشية، مدخل الى علم الاجتماع العام، المؤسسة العربية للدراسات ، مصدر سابق، ص ١٥-١٦.

(٥٧)-James .S.colemen, social theory, social Reserch and Atheory of Ac-tion, American Journal of sociolgy ,Macmillan publishing company,the University of shicago press,Volume(91) Number 6,USA 1986,p.

ملاحظة،قد ينتقل علم الاجتماع من الماكرو الى الميكروكما حدث لفيبر عندما انتقل من التدين البروتستانتي الى القيم الفردية، راجع نفس المصدر ، رسم رقم(٢)

(٥٨) Ibid,p.1321

(*) قارن نماذج هذه التوقعات مع التوقعات التي وضعها غي ورشيه في كتابه علم الاجتماع العام، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٥٩)محمد قطب، هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، ط٢،مصر، د ت، ص ٢٤-٢٥.

(٦٠)سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق،ص ١٢.

(٦١) سنلاحظ ذلك في حديثنا عن النفس الانسانية في الفصل الرابع.

(*)انظر بهذا المعنى ، د.متعب السامرائي (المكونات الاساسية للفعل الاجتماعي)، توصيف وتطبيق، محاضرة القيت على طلبة الماجستير، قسم الاجتماع، اذار، ١٩٩٣.

والتي جرى فيها محاولة التقريب والتوليف بين الفعل الايماني والفعل الاجتماعي.

الفصل الثالث

الفعل القرآني الاجتماعي

تمهيد

يتركز هذا الفصل على الفعل القرآني الاجتماعي الذى هوعملية تغطية قرآنية لمكونات الفعل الاجتماعي متسعيين بنظرية (سملسر) مؤشرا عاما نستطيع من خلاله فهم هذا الفعل وذلك من خلال الاطر التي حددها الأخير في فهمه الفعل الاجتماعي وسبب اختيارنا هذا يعود الى سهولة التركيبة التي وضعها الأخير، والى امكانية التعامل معها على مستوى فردى ومستوى اجتماعي، ولكن ينبغي الاشارة الى اننا لانعتزم تطبيق نظرية سملسر تطبيقا حرفيا لانها مأخوذة اصلا من بيئة اجتماعية مختلفة عن بيئتنا الاسلامية، اننا سنعالج النظرية باسلوب قرآني يتلاء م والتصورات القرآنية للفعل.

وتجدر الاشارة الى ان هذا الفعل يعد فعلا اجتماعيا لان فيه تصورات عن العملية الادائية للفعل وهو قرآني لانه يحاول ضبط العملية الادائية مثاليا وهو ا جتماعي لانه يعتمد الصيغة البنائية نفسها للفعل الاجتماعي وهو قرآني لانه يغطي هذه الصيغة البنائية بمفاهيم ومصطلحات وتصورات قرآنية.

ولكي نقترب من مدخل نستطيع من خلاله الولوج الى ميدان هذا الفصل نقول، ان الفعل الاجتماعي بصورة عامة يتكون من قيم والمعايير وتنظيم وممكنات وتسهيلات موقفية، ولقد اشرنا الى كون القيم موجهات واهداف للسلوك في الوقت الذي تكون فيه المعايير ضوابط الوصول الى تلك الاهداف في حين ان التنظيم هو مايصُطلح عليه في علم الاجتماع باسم(البناء الاجتماعي)المكون من عدد من المؤسسات التي يشغل فيها الفاعلون مراكز وادوارا ويعد التنظيم الموضع الذى يجرى فيه تنشيط المعيار للوصول الى القيمة في الوقت الذى تشير فيه الممكنات الموقفية الى عملية الاداء السلوكي وكذلك الى الوسائل المؤسسة التي تسهل مهمة الفعل.

والان لنتساءل مالذى يقابل هذه المكونات الخاصة بالفعل الاجتماعي في ميدان الفعل القرآني الاجتماعي؟ وبمعنى اخر ما الذي يقابل القيمة(الهدف) وما الذي يقابل

المعيار والتنظيم والممكنات الموقفية في تركيبة الفعل الجديد او مالذي يقابلها قرآنيا؟
وسنحاول الاجابة على كل مكون من هذه المكونات من خلال فهم هذه المكونات بصيغة تتلاءم مع الفعل الذى نحاول صياغته وبناءه.
اولا بنية الفعل القرآني الاجتماعي

١- القيم *(Values)*

ان القيم مفهوم واسع لايمكن تأطيره الا في حيز وجوده الاجتماعي، فالقيم عبارة عن مبادئ سلوكية يتم بواسطتها بلورة الاهداف الفردية والمجتمعية وهي "مستمرة في الوجود لانها قائمة على العاطفة اذ يرى المجتمع ان اى هجوم على قيمه السائدة هو تهديد كبير اقوى من الانحراف العقلي عن المعايير" (١)، وهذا يجعلنا نتصور اهمية القيم في حياتنا الاجتماعية فهي تعمل على تنظيم السلوك الانساني من خلال اتجاهه اليها فهي " مجموعة من القوانين والمقاييس التي تنبثق من جماعة ما وتكون بمثابة موجهات للحكم على الاعمال والممارسات المادية والمعنوية وتكون لها من القوة والتأثير في الجماعة بما لهامن صفة الضرورة والالزام والعمومية واى خروج عليها او انحراف يصبح بمثابة خروج عن اهداف الجماعة ومثلها العليا" (٢)، وهكذا تكون القيم موجهات سلوكية تحدد لنا ما هو مرغوب ثقافيا وعقديا داخل التنظيم الاجتماعي والنسق الاجتماعي. (٣)

اذاً اذا كانت القيم على صعيد الاجتماعي هي الموجه لسلوك الفاعلين بوصفها هدفا يعمل على المحافظة على النمط الثقافي للمجتمع، فما الذى يمكن ان يقابل ذلك على صعيد الفعل القرآني الاجتماعي؟

ولنطرح السؤال بصيغة ادق واوضح، ماهو هدف الانسان المسلم وكيف يمكن تحديده قرآنيا؟وماهو الهدف (القيمة) الذى يمكن ان يحافظ على النمط القرآني اجتماعيا؟ ان الهدف الذي يسعى اليه الفاعل المسلم هو (رضا الله) وبتعبير اخر (الجنة اومحبة الله اوطاعة الله) وكل ذلك له معنى ومغزى واحد يتعلق بدفع الانسان نحو غاية غيبية يحلم الانسان بالفوز بها ولقد عبر القرآن عن هذه القيمة بالكثير من الايات ومنها.

١- ﴿وادخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام﴾ (ابراهيم ٢٣).

٢- ﴿ ياقومي انما هذه الحياة الدنيا متاع وان الاخرة هي دار القرار﴾ (غافر ٣٩)

٣- ﴿ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا﴾ (الاسراء ١٩).

٤- ﴿وما الحياة الدنيا في الاخرة الامتاع﴾ (الرعد٢٦).

٥- ﴿ولدار الاخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون﴾ (١٠٩).

٦- ﴿وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة للذين يتقون افلا تعقلون﴾ (٣٢ الانعام).

٧- وقد ورد التشريف لهذه الغاية في آيات قرآنية عديدة اذ جاء في التنزيل ﴿وان للمتقين لحسن مآب جنات عدن مفتحة لهم الابواب﴾ (ص ٤٩-٥٠) وكذلك قوله ﴿ان للمتقين مغازا، حدائق واعنابا وكواعب اترابا وكأسا دهاقا..﴾ (النبأ ٣١-٣٤).

من هذا نرى ان الهدف الذى يسعى اليه الانسان هو هدف غيبي يتمثل في (رضاالله، الجنة، او محبة الله) ولكن لنستدرك قائلين " لماذا كان الهدف غيبيا في الفعل القرآني الاجتماعي؟ ان مثل هذه الغيبية في الهدف من شأنها ان تديم حالة التواصل في هذا الفعل محافظة بذلك على النمط القرآني الاجتماعي الذى يسعى اليه القرآن في صياغته لعملية التفاعل الاجتماعي هذا من ناحية ومن ناحية اخرى نجد ان الهدف المستقبلي نفسه لايخضع لمسألة آنية او مستقبلية محددة بزمن يعرفه الانسان، فالذي يسعى لكرسي الرئاسة بوصفه فعلا سياسيا، سيتحقق هدفه اويفشل في تحقيق الهدف ضمن مدة معينة كأن تكون مدة الانتخابات او الانقلاب ، اوما الى ذلك لكن في الفعل القرآني الاجتماعي نجد ان الهدف الذى هو (رضاالله، الجنة) غيرمحدد بزمن معلوم وهذا يجعل حياة الانسان مكرسة لخدمةهذا الغيبي المستقبلي، وهذا يفسر لنا قوة الترغيب القرآني في الجنة في الوقت الذى يقف بالضد منه تماما ترهيب من الناروكلتا العمليتين تصبان في اطار اسماه القرآن بالحساب الاخروى ، الذي يتضح بموجبه مصير الانسان في السعادة الاخروية او التعاسة الاخروية ولكن هل هذا يعني ان

هذه الغاية لاتمتلك اهمية دنيوية؟

لاشك في ان لهذه الغاية اهمية دنيوية تتعلق بالمحافظة على النمط القرآني الاجتماعي بحيث تستقر تركيبة هذا الفعل من خلال توجيهها نحو غاية موحدة لدى كل الفاعلين افتراضيا وبذلك تتحقق السعادة البشرية الدنيوية قرآنيا واجتماعيا.

لقد اشار القرآن الى اهمية ترابط السعادتين الدنيوية والاخروية رغم انه يؤثر السعادة الاخروية على السعادة الدنيوية فهو يزهد في الدنيا بما لايبطل العمل فيها ﴿فاما من طغى، وآثر الحياة فان الجحيم هي المأوى، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فأن الجنة هي المأوى﴾ (النازعات ٣٦-٤١) ﴿ تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافسادا والعاقبة للمتقين﴾ (٩٣القصص) ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الاخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولاتبغ الفساد في الارض ان الله لايحب المفسدين﴾ (٧٧القصص).

اذن الحياة في القرآن ليست عملية انقطاع صوفي يرمي الى تحقيق يوتوبيا اجتماعية ليس لها جذور في عالم الواقع فالقرآن يخاطبنا كبشر، على سبيل المثال قائلا ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ مؤكدا بذلك على حاجة الانسان الى الدنيوية ثم يستدرك قاطعا تلك الدنيوية من غير ابطال لها بالاخروية بقوله ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا﴾ (*) (٤٦- الكهف) وعودا الى الاخرة قرآنيا فاننا نجدها مقتصرة في العلم على ذات الله فهو لم يخص احدا بهاسواء كان من الانبياء ام من الملائكة " وهذا يشابه التوجه الانجيلي الذي اشرنا اليه في الفصل الثاني "اذ جاء في التنزيل ﴿يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لايجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض الاتأتيكم الا بغتة يسألونك كانك حفي بها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لايعلمون﴾ (الاعراف ١٨٧)ولكن ماهو الغرض من اقتصار معرفة علم يوم القيامة على الله؟ ولماذا يصفها القرآن انها ستأتي بغتة؟ "ان الغرض من ذلك هو الحرض على عدم تداعي الاعمال فدنوا الاجل (الآخرة) يجعل الانسان في حالة من الرعب المنغص للمعيشة فلاتستطيع بذلك عملا . . . "وقد حدث وان اخبر بعض رجال الكنيسة في اوربا ان القيامة ستحدث سنة كذا فهلعت القلوب واختلت الاعمال واهمل امر العيال ولم تهدأ النفوس حتى كذب الخبر " (٤)، ولقد

وصف لنا القرآن حالة الناس عند دنو الاخرة بقوله ﴿كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة﴾ (٥٠-٥١ المدثر) ويقول ايضا ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وماهم بسكارى﴾ (٢الحج)، وهذا من دون شك يشير وعلى نحو جلي الى حالة الارتباك السلوكي للانسان. اذن فالمقصود من وراء ذلك استمرارية دفع المعيار نحو القيمة دون الشعور بضغوط نفسية تربك العمل، وعن طريق تكاملية المعايير تتحقق السعادتان قرآنيا ، وهذا يدفعنا الى التعرف على اهمية المعايير والمسالك التي يجرى فيها الفعل وصولا الى القيمة.

٢- (المعايير) *(Norms)*

يمكن ان يعرف المعيار بانه " قاعدة مشتركة بين اعضاء جماعة اجتماعية يتوقع ان يشتركوا ويتطابقوا فيها وتقوى عن طريق الحدود والجزاءات السلبية والايجابية(٥) ويعرف (Robert Merton) المعيار المبنى ثقافيا بانه" ينظم ويضبط النماذج المقبولة للوصول الى الاهداف المحددة ثقافيا " (٦) ، اما (Homans) فقد اشار الى ان المعايير افكار وليست سلوكا حول مايعتقده الناس بأنه يجب ان يكون فالمعيار خاص بما يجب ان يعمم اويسود من السلوك(٧) ويمكن ان ينظر الى المعيار ايضا من خلال" القدر الذي يسهم به الافراد فيما يتوقعه منهم المجتمع عند انجاز عمل معين، واستخدم المصطلح ايضا لتقويم اختيار الفرد لموقف قائم بين عدة ممكنات، وفسر بعضهم هذا الاختيار باطار فردى ذاتي مرتكز على مبلغ سعي الفرد لاشباع غاياته ويفسره بعضهم بالاطار الثقافي الاجتماعي وجمع اخرون بين الاثنين " (٨) ، وهكذا يمكن ان يعرف المعيار بايجاز بانه وسيلة ثقافية متفق عليها ثقافيا للوصول الى غاية اوقيمة اجتماعية ثقافية.

وبما اننا اتفقنا على ان القمية الاساسية في الفعل القرآني الاجتماعي هي الآخرة (رضا الله، والجنة) فماهو المعيار المناسب للوصول الى هذه القيمة؟ وهل يمكن تاشيره قرآنيا؟

ان المعايير الاساسية في القرآن التي يمكن من خلالها الوصول الى التكامل الدنيوي والخلاص الاخروي هي : ١- الايمان، ٢- العمل الصالح، ويمكننا ان نقول انها العقيدة والشريعة حيث يقابل الايمان العقيدة ويقابل العمل الصالح الشريعة ويمكننا ان

نؤشر هذه المعايير قرآنيا وكما يأتي

١ - ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار﴾ (البقرة ٢٥)

٢ - ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾ (الكهف ١٠٧).

٣ - ﴿والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ .

٤ - ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لانكلف نفسا الاوسعها اولئك اصحاب الجنة وهم فيها خالدون﴾ (الاعراف ٤٢).

٥ - ﴿من عمل صالحا من ذكر اوانثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾ (النحل ٩٧).

هذا اضافة الى آيات عديدة اخرى سنأتي الى شرحها تباعا اثناء عطية تحليل وتفضيل المعايير التي ذكرناها سابقا.

وتجدر الاشارة الى ان ليس القرآن وحده القائم على هذين المعيارين وانما كل الديانات السماوية اذ ان اصولها قائمة على الايمان بالله الواحد والايمان بالجزاء في الاخرة والعمل الصالح في الدنيا(٩). ولكن يبدو ان القرآن كان اكثر وضوحا من الاديان السماوية الاخرى في طرحها على نحو مباشر وتفصيلي وهذا ما جعل المفكرين ينتبهون الى ذلك فيشير توماس (Thomas) الى ان الالتزامات التي جاء بها الدين الاسلامي تنقسم الى قسمين هما (١٠)

١ - الاول الالتزامات الروحية والعقلية التي تتضمن المواقف والاتجاهات الاعتقادية التي يطلبها الله ممن يعتقدون به.

٢ - اما الثاني فهو التزام اجتماعي وقانوني يتضمن قواعد السلوك واحكام القانون التي تمثل اتجاهات روحية مناسبة يضعونها في حيز التطبيق اليومي .

وورد مثل هذا التشخيص بصورة اكثر دقة في كتاب The World of Islam اذ جاء فيه "علماء المسلمين يقسمون القانون الى جزأين اساسيين، الاول مختص بعقول وقلوب المؤمنين ويكون مختصا بالعقائد والاخلاق الفردية، والاخر خاص بالافعال الخارجية المتعلقة بتفاعل الانسان مع الله والانسان الاخر ويكون بالعبادة وبالقانون

المدني والجنائي والدستورى والهدف من كليهما هوتعريف نسق الواجبات . . . لكي يستطيع المؤمن ان يحيا حياة قويمة في هذا العالم ويعد نفسه للاخرة ") (١١).

وهكذا يتعزز رأينا في ان المعايير الخاصة بالفعل القرآني الاجتماعي هي الايمان والعمل الصالح او العقيدة والشريعة، ومن الشروط الاساسية في هذا الفعل ان تترابط المعايير، فالايمان بالعقيدة يجب ان يتبعه عمل بالشريعة فمن آمن بالعقيدة ولم يعمل بالشريعة لايعد مسلما ومن عمل بالشريعة واهدر العقيدة لايعد مسلما هوالاخر.

والان نأتي الى شرح هذين المعيارين شرحا موجزا.

أ- الايمان *(Faith)*

لقد سبق ان اشرنا الى مفهوم الايمان من خلال شرحنا للمفاهيم والمصطلحات وقد عرجنا على هذا المفهوم ايضا في الفصل الثاني في اطار حديثنا عن منظومة المستويات القرآنية للفعل .

ان العقيدة الاسلامية تقوم على الايمان بالله واليوم الاخر والملائكة والكتب السماوية والانبياء اذ جاء في التنزيل ﴿ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبين﴾ (البقرة ١٧٧) ويذهب بعضهم الى اختصار العقيدة الاسلامية من خلال تأكيده على قيامها على ثلاثة دعائم كلها يسلم بها العقل هي (الوحدانية، الايمان بالغيب، والرسل اجمعين)(١٢) وقد بين لنا القرآن اهمية الايمان وضرورة ترسيخه في نفس المسلم لانه متصل بكل جوانب الحياة لانك عندما تؤمن ويثبت ايمانك ستشعر بالقدرة على العمل بما يقتضيه منك هذا الايمان، فالاخير اذن حالة اعتقادية تدفع بالانسان نحو الغاية التي يؤمن بها ويسعى اليها.

وتمتاز العقيدة الاسلامية ذاتها بانها عقيدة مفتوحة فالمؤمن برسالة محمد (ﷺ) عليه ان يؤمن بابراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الانبياء والرسل وكذلك عليه الايمان بالكتب السماوية المقدسة كالانجيل والتوارة وهذا من شأنه ان يضع حالة تآلفية بين الاديان الاخرى والدين الاسلامي ﴿ قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى . . . . ﴾ (البقرة ١٣٦) .

ولكي تستمر العقيدة لابد من ان تدور حولها مجموعة من الطقوس والممارسات السلوكية فالعقيدة التي لا تدور حولها الطقوس والشعائر تموت لانها تكون وحيدة ومنعزلة(١٣) وهذا يحقق التكاملية في المعايير الخاصة بالفعل القرآني الاجتماعي لانه قائم على تمازجية الايمان بالعمل . اما عن وظيفة العقيدة في المجتمع المسلم فيمكننا ان نقو ل انها تعمل على توحيد الفاعلين المسلمين بنمط اعتقادي معين يعمل بدوره على توحيد حالة الشعور ومايترتب عليها من عمليات اداء سلوكي فالايمان بالجزاء الاخروى على سبيل المثال يدفع الانسان" الى الاستقامة والتعاون والتآخي وفعل الخير مااستطاع الى ذلك سبيلا والى ان يؤدي الواجب لانه واجب من دون نظر الى منفعة عاجلة تعود اليه نتيجة ادائه هذا العمل فالايمان بالآخرة خير حافز للانسان لكي يثري الحياة بالجديد ولولا الايمان بيوم الجزاء لمات الناس هما ولقعد كثير منهم عن فعل الخير"(١٤) .

اذاً كيف يمكننا ان نلخص وظيفة العقيدة في المجتمع المسلم؟

يمكننا في المجال ان نستعين بالدكتور مصطفى كما ل وصفي الذى بين ان وظيفة الايمان اجتماعيا تنحصر في النقاط الاربع الاتيه . (١٥)

١- انشاء مشروعية عليا تخضع لها الامة الاسلامية وتمتاز هذه المشروعية بمايأتي .

أ- مشروعية عليا شاملة فوق النصوص الوقتية والوسائل والاوضاع

ب- مشروعية ثابتة مستقرة مع مرونة معينة في التطبيق .

جـ- اقرارها العدل والسلام وتصفيتها للظلم والصراعات على طول قاعدة العلاقات الانسانية بسبب علو مثلها .

٢- تضامن المجتمع الاسلامي فالفكر يتوحد بوحدة الايمان ووحدة الفكر تولد الوسائل سواء في ظل العادات ام الاحكام الشرعية ويؤدى ذلك الى التوحد في الطريقة والمنهج الخاص بالعمل .

٣- انشاء ضمير ذاتي لدى كل مسلم تكون بموجبه احكام الله مقياس للحظر والاباحة .

٤- قوة الايمان تولد قوة الدافع نحو العمل .

ومما تقدم تأكد رأينا المشار اليه الذي يرى اهمية الامتزاج العالي للايمان بالسلوك

وكما ايد الغصن الذهبي ضرورة تفاعل العقيدة بالطقوس والممارسات السلوكية فان السيد قطب يرى "ان العقيدة التي ليس لها رأى بالسلوك الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية والنظم العالمية، كالنظرية الاجتماعية التي لارأي لها في الاعتقاد الروحي اوالتنظيم الدولي . . . وتمتاز العقيدة الاسلامية بأنها تتسع لتشمل كل انشطة الانسان في كل الحقول الحياتية فهي لاتدع مالقيصر لقيصر وماللـه لله فقيصر ذاته في العقيدة الاسلامية كله الله" (١٣) ولما كانت العقيدة بهذه الاهمية كان من الضروري ان تكون جزءا اساسيا من معايير الفعل القرآني الاجتماعي وضوابطه الخاصة بالوصول الى الغاية الاخروية التي يسعى المسلم للوصول اليها وان كان افتراضا .

ب- العمل الصالح، الشريعة

لانقصد بالعمل هنا العملية الادائية للسلوك وانما ضوابط هذا لاداء اى المسالك المعدة لهذا العمل قرآنيا التي يقرها المجتمع بأنها الوسائل والمسالك الصحيحة في الحياة الاسلامية مادامت موضوعية بناءً على اوامر الهية مرنة في حدود موقفية معينة ومادامت توصل للغاية الآخروية .

اما الشريعة فهي تسمية اخرى لضوابط العمل الصالح ولهذا فاننا نعني بالعمل، الشريعة، ولقد ذكرت الشريعة في القرآن باسم الشرعة واسم الطريقة ووردت باسم الشريعة ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (المائدة ٤٨)وجاء في التنزيل ﴿ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولاتتبع اهواء الذين لايعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وان الظالمين بعضهم اولياء بعض والله ولي المتقين﴾ (١٨الجاثية) اما الطريقة فقد جاءت في الاية(٦٠غافر) ﴿وألوا استقاموا على الطريقة الاسقيناهم ماء غدقا﴾ (١٦ الجن) .

ويفسر ابن تيمية الشرعة في الاية الاولى بانها " بمنزلة الشريعة من النهر والمنهاج هو الطريق الذي سلك فيه والغاية المقصودة هي حقيقة الدين " (١٧) وهذا يعني انها الطريق الأمينة للسلوك .

ويُعرف (فضل الرحمان) (Fazlur Rahman) الشريعة بانهاْ مجموعة الاوامر الالهية الخاصة بالانسان تلك الاوامر المسموح بها لتكون مبدئيا رمزا اخلاقيا، وهكذا

فالشريعة ليست دستورا من الاحكام المستقلة والمحددة وانما هي ذات حدود مشتركة مع الواقعية . (*) (١٨) (Coterminous with good)

وفقهياً الشريعة ليست قانونا او مجموعة من القوانين اوعلما قانونيا وانما قضية يجب تطبيقها وتستعمل عادة مرادفة لكلمة القانون الاسلامي (Islamic Law) وحقيقة الدعوة للعودة الى الشريعة يعني العودة الى النظام القانوني المقام على القرآن . (١٩)

يجب الانتباه الى اننا لانستطيع ان نحنط مفهوم الشريعة ضمن مفهوم القانون وانما نستخدمها بصيغة اوسع واشمل فهي عندنا المنهج المعد للعمل قرآنيا وهي الطريق الذى يجب ان يسلكه الانسان المؤمن عمليا ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾ (الانعام ١٥٣) وكذلك ماجاء في التنزيل ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا ﴾ (آل عمران ١٠٣) فحبل الله طريقهُ ودينه .

ويمكننا ان نؤطر التشريع الاسلامي من خلال توجهين :

اولهما تنظيم العلاقة بين الله والانسان من جهة وثانيهما تنظيم العلاقة بين ابناء المجتمع الاسلامي من جهة اخرى (*) ووفق هذا المنظور نستطيع ان نشطر الشريعة الى شطرين هما

١- العبادات ، وهي علاقة الانسان بربه . ٢- المعاملات وهي علاقة الانسان بالآخر " فردا اوجماعة اومجتمع " المضبوطة بالتعاليم القرآنية ومن هنا فأن الفعل القرآني الاجتماعي نفسه يمكن ان يحلل الى مركبين متكاملين هما (الفعل العباداتي)و(الفعل المعاملاتي) والتكامل بينهما بولد الفعل القرآني الاجتماعي فالانسان الذى يؤدى عبادة صحيحة عليه ان يؤدى معاملة مضبوطة ولكي تكون الصورة لدينا اكثر وضوحا نقول ان الفعل العباداتي هو فعل طقوسي يعبر عن تفاعل مباشر مع الله كالصلاة والصوم والحج وقراءة القرأن والزكاة في الوقت الذى يعبر فيه ا الفعل المعاملاتي عن كل حالات التفاعل المضبوطة قرآنيا وفي مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية والاخلاقية . . . . الخ ، كضوابط التفاعل داخل الاسرة وضوابط التفاعل بين الحاكم والمحكوم وضوابط السلوك الاقتصادي وهذاا ما سنأتي الى شرحه لاحقا ، ولكن تجدر الاشارة الى ان هذين الفعلين ينفصلان آدائيا ويتصلان ايمانيا وهدفيا فهما ينفصلان ادائيا من خلال كون كل منهما له سلوكيات معينة فعلمية

اداء الصلاة تختلف عن اداء طاعة الولد لوالده وهما يتصلان من خلال كونهما يتفاعلان مع بعضهما فالعبادات تؤثر في المعاملات وكذلك بالنسبة للاخيرة، ولكي يتكامل التدين لابد من ان يرتكز مع الايمان على الاداء الصحيح للعبادة والمعاملة وبما انهما تسعيان الى هدف واحد مع وجود الايمان ضرورة لاداء كل منهما جعلهما يتصلان هدفيا وايمانيا وهذا تبين في آيات قرآنية عديدة حيث يتردد ذكر العبادة مقرونة بالمعاملة(بالمعنى الذى اشرنا اليه) ومنها مايأتي

١- ﴿واعبدوا الله ولاتشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين . . . . . ان الله لايحب كل مختال فخور﴾ (٣٦ النساء).

٢- ﴿ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذاعاهدوا والصابرين، في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون﴾ (١٧٧ البقرة)

٣- ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون، والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم، والذين يصدقون بيوم الدين، والذين هم من عذاب ربهم مشفقون، ان عذاب ربهم غير مأمون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم اومامكلت ايمانهم فانهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم بشهاداتهم قائمون والذين هم على صلاتهم يحافظون اولئك في جنات مكرمون﴾ (٢٣-٣٥المعارج).

٤- ﴿وبالوالدين احسانا وذى القربي واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (البقرة٨٣)

٥- ﴿الذين يوفون بعهد الله ولاينقضون الميثاق والذين يصلون ماامر الله به ان يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب، والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرؤن بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار﴾ (الرعد٢٠-٢٢).

٦- ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأموروا بالمعروف

ونهوا عن المنكر﴾ (الحج ٤١).

٧-﴿ واقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (٤٥ العنكبوت).

وفيما يلي شرح لكل من ميداني العبادات والمعاملات.

١- العبادات

اشتقت كلمة العبادة من العبد والاخير مأخوذ من الطريق المعبد واصل العبودية الخضوع اوالذل وهي ايضا الطاعة والتنسك(٢٠) ويراها ابن القيم الجوزية من خلال كونها تجمع اصلين "هما غاية الحب وغاية الذل والخضوع فمن احببته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له حتى يكون محبا خاضعا" (٢١).

ويقول السيد ابو القاسم الخوئي ان العبادة لهاعدة معان منها

١-الطاعة ومنه قوله تعالى ﴿الم اعهد اليكم يابني آدم ان لاتعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين﴾.

٢-التأله (الاختصاص بالله سبحانه وتعالى) كما جاء في التنزيل ﴿قل انما امرت ان اعبد الله ولااشرك به شيئا﴾.

٣-الخضوع والتذلل ﴿فقالوا نؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لناعابدون﴾(٢٢).

اما المراغي فينظر الى العباد على انها خضوع ناتج عن الشعور بعظمة المعبود اعتقادا بأن له سلطانا لايدرك العقل حقيقته لانه اعلى من ان يحبط به فكرة او يرقى اليه ادراكه. (٢٣).

في الحقيقة ان كلمة عبادة واسعة جدا في المفهوم الاسلامي فهي تشمل كل عمل انساني غايته مرضاة الله ولهذا نجد ان قسما من علماء المسلمين عندما يتناولونها فانهم ينظرون اليها وفق هذا الاساس، فالغزالي، على سبيل المثال جعل العبادة عشرة بنود هي "الصوم، الصلاة، الحجة، الزكاة، وتلاوة القرآن، وذكر الله عزوجل في كل حين، والسعي لكسب الحلال، واداء حقوق الجيران والرفاق، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع السنة النبوية".(٢٤)

ويقترب الغزالي في هذا الرأى من جعل المعاملة وفق تصوراتنا جزءا من العبادة ولكننا في هذا البحث ننظر الى العبادة وكما اسلفنا على انها الطقوس والشعائر التي يتفاعل بها الانسان المسلم مع ربه ولهذا فهي تشمل الشهادتين والصلاة، والصوم،

والحج والزكاة وقراءة القرآن والاستماع اليه " .

ولكن هل يمكن عد هذا النوع من الافعال الدينية افعالا اجتماعية، اى بصورة اخرى هل العبادة فعل اجتماعي؟ .

يذهب فيبر الى ان "السلوك الديني لايعد سلوكا اجتماعيا اذا كان عبارة عن تأمل روحي و تعبد وصلاة فردية" (٢٥) واستنادا الى (براين تيرنر) الذي يرى ان المضمون الذى ينطوى عليه تعريف فيبر هذا هوعدم عد الله فاعلا ا جتماعيا وبرفض عد الله فاعلا اجتماعيا، فاننا نخرج ادعاء الفاعل جديا وبالاخص فكرة ان الله يرد عليه ويتفاعل معه ويجيب على دعائه وفيما لو قبلنا ذلك فان الفاعل يلزم نفسه بالاعتقاد في ان الله يدخل معه في علاقة وجدانية شخصية. (٢٦)

ان الغاء واستبعاد الغيبي او الفوق بشري من الفاعلين يعارض الافتراض الاساس لعلم الاجتماع التفسيرى الذي يقوم على اساس تعريف الفاعل للموقف التفاعلي نقطةً للانطلاق. (٢٧)

وقد عمد (هوثرون) الى التمييز بين التفاعل البشرى والتفاعل الديني بعدد من الاختلافات في سياقي الفعل "فالتفاعل البشرى يكون فيه الآخر ولو مبدئيا مْوجودا للفاعل الذى يفسر ويحلل الرموز والاشارات والعلاقات الصادرة من الآخر، اما مع الفاعلين غير البشر فان عدم وجودهم يجعل الانا البشرية غير قادرة على تفسير مباشر لمزاج الآخر المقدس وهذا يجعل الأنا البشرية تعتمد على علاقات مؤجلة كالحصاد والمرض والولادة السليمة للمرأة، كما يرى (هوثرون) ان الافعال والاشياء الدينية يمكن عدها امتدادا لحقل الصلات الاجتماعية بين البشر، وعليه فاننا نستطيع استخدام الافتراضات والنظريات المعدة للعلاقة بين الانسان والانسان مع التفاعلات البشرية مع الله" (٢٨) وبهذا يقبل هوثرون كون العبادة فعلا اجتماعيا وان لم يصرح بذلك.

اما تيرنر فيستنتج ان رفض فيبر للعبادة كفعل اجتماعي جعل فيبر يناقص منطق علم اجتماعه التفسيرى ويسند وجهة نظره بالتطورات في مجال التنظير الانثروبولوجي (علم الانسان) التي اشتملت على تقويم التفاعلات بين المقدس والبشر على اساس كونها علاقات اجتماعية. (٢٩)

ولو أجبنا على السؤال الذى طرحناه في البداية قرآنيا فكيف يمكن لنا ان نتصورا

الاجابة؟ لقد ا تفقنا في حديثنا عن الفعل الانساني عند علماء المسلمين على ان الله فاعل وعدنا لنؤكد ذلك في حديثنا عن الفعل الالهي ولكن هل يمكننا ان نعد الله(آخر) في تفاعل طرفه الاخر (الفاعل البشرى)؟

ان ا لقرآن نفسه يقرب ذات الله من التفاعل البشرى اذ جاء في التنزيل ﴿ادعوني استجب لكم﴾ (غافر ٦٠) ﴿واذا سألك عبادى عني فأني قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعان﴾ (البقرة ١٨٦) ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾﴿ أمن يجيب المضطر ادا دعاه ويكشف السوء﴾(النمل ٦٢)، ومثل هذا الاستعداد الالهي للتفاعل مع البشر وتقريب ذاته منهم جعل الفاعل المسلم يتصور دائما ان الله قريب منه ومثل هذا القرب يزيد من احساس الفاعل بأن الله (آخر) يستجيب له ويتفاعل معه .

ووفق اولويات علم الاجتماع التفسيرى " الذى اشرنا اليه سابقا " القائم على فكرة ان الفعل يُحدد على اساس تعريف الفاعل للموقف، فان الفاعل المسلم وحتى غير المسلم عندما يتعبد انما يتصور الاخر وقد لايكون باوصاف محددة ولكن المهم في تصور الفاعل هو ان المقدس يسمعه ويستجيب له ويكافئه على مايفعل وقد تكون المكافآة عاجلة او آجلة فالمسلم عندما يصلي يتصور ان الله موجود وفي ضوء هذا التصور يقوم بفعل الصلاة وفي كل الاحوال فهو ان لم يطلب حاجة عاجلة كتيسير رزق اوشفاء من مرض فانه يضع في حسابه ان الله مسؤول عن حسابه وعن جزائه على ما يفعل آخروياً وهذا يجعلنا اكثر تمسكاً بقولنا إن الله يمثل الآخر في عملية التفاعل الخاص بالفعل العباداتي فاذا كان الله فاعلا بارسال الوحي وارسال الانبياء واظهار المعجزات على ايديهم وغيرها من الافعال فما المانع في ان يكون الله آخر وتزداد هذه الفرضية قوة في الدين الاسلامي استنادا الى النصوص التي ذكرناها والتي تبين مدى القرب الالهي من الانسان ومدى استجابته له، فالفاعل المتعبد يكون دافعه للتعبد قائما على امرين هما الخوف من ا لعقاب الالهي فيما لو ترك الانسان هذا الفعل (العباداتي) من ناحية كما انه يتصور انه سيحوز على مرضاة الله ومايتبع هذه المرضاة من اطمئنان نفسي وتصور اسعد لما هو آخروى ودنيوى ايضا .

اذن فالمسألة خاضعة لتصور الفاعل (Actor) الذى يعتقد ان الله يتفاعل معه وبهذا يكون الله آخر (Alter) من وجهة نظره، واذ كانت مسألة الحضور الفيزيقي (بالجسد)

جزءا اساسيا من متطلبات التفاعل الانساني، فان فيبر نفسه يرى ان التفاعل قد يحدث رغم عدم وجود احدهم (جسميا) كما ان الانسان قد يتفاعل مع اناس لايعرف عنهم شيئا الا لان الموقف اضطره للتفاعل معهم وبهذا تكون تصوراته عن الآخر ضعيفة بينما علاقته مع الله علاقة قائمة على تصورات ثابته يعتقد بها الفاعل المتعبد ويتصور طبيعة ردود الافعال تجاهها.

واليك هذا الحديث القدسي الذى يمثل حالة التفاعل الحقيقي بين الله والانسان اذ جاء لسان الرسول محمد (ﷺ) (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ولعبدى ماسأل فاذا قال العبد الحمد الله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدى واذا قال الرحمن الرحيم، قال الله تعالى اثنى علي عبدى واذ اقال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي وقال مرة فوض الي عبدى فاذا قال اياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولاالضالين قال هذا لعبدي ولعبدي ماسأل) (٣٠) ومن هنا نرى اهمية عد الفعل العباداتي فعلا اجتماعيا لانه قائم على تفاعل متبادل واغلب الاحاديث القدسية تؤكد حالة التفاعل بين الله والمؤمن والكثير من الايات القرآنية تؤكد قرب الله من الانسان.

وفيمايأتي استعراض بسيط وموجز لمعنى العبادات ووظائفها الاجتماعية

أ- الصلاة

لقد ركز القرآن على معيار الصلاة كعبادة مهمة واصفا اياها بالكتاب الموقوت الذى فرضه الله على المسلم ﴿ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ (النساء ١٠٣) وهي تعد رأس العبادات المغذية للايمان(٣١) وقد حدد القرآن الصلوات باوقات محددة يؤديها المسلم يوميا وغاية تكرار هذا المعيار باوقات محددة يوميا هو اعادة تجديد الصلة بين الفاعل (الانسان) والآخر (الله) وبالتالي توثيق العلاقة بينهما ﴿واقم الصلواة طرفي النهار وزلفا الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين﴾ (هود ١١٤) وتعد المحافظة على الصلاة دليلاً من دلائل الايمان عند الانسان المسلم ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ (البقرة ٢٣٨) ان الصلاة في الاسلام يعول عليها كثيرا في مسألة تصحيح السلوك وذلك لان تجديد الالتقاء الروحي

بالله وعلى نحو يومي ومتواصل لابد من ان يكون له اثر ايجابي في السلوك واذا لم يكن له اثر ايجابي في سلوك المصلي فهذا يعني انهامسألة شكلية ولهذا اخبرنا القرآن ان الصلاة الحقيقية هي الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر ((واقيموا الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (العنكبوت ٤٥).

ويبدو ان تكرار الصلاة جعل منها عملية حساب يومي او هي " رقابة مستمرة ومحاسبة بوصية " (٣٢) كما انها تشعر الانسان المؤمن بالاطمئنان النفسي مادامت علاقته مع ربه غير مقطوعة ومستمرة ومتواصلة يكررها يوميا ولهذا تجد ان الكثيرين من المسلمين يلجأون الى الصلاة اذا ماواجهتهم شدة طالبين من الله العون ويلجأون الى الصلاة ايضا اذا مامروا بفرح اومسرة لكي يعبروا عن شكرهم لله.

ب- الصيام

﴿يأأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (البقرة ١٨٣) يمتاز المسلمون عادة بتصاعد ادائهم الايماني خلال شهر الصيام الذى يستعد له اغلب المسلمين فهذا الشهر يعد مقدسا لدى المسلمين لانه شهر عبادة ولأنه الشهر الذى انزل فيه القرآن اذ جاء في التنزيل ﴿شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان﴾ (البقرة ١٨٥).

يمكننا ان ننظر للصوم على انه " كسر للشهوة وتقويم لمواضع الاعوجاج في النفس، وتعويد على الصبر وتحمل المشقة والشعور بآلام الغير وتخفيف الضغط المادى على حياة الانسان، وعبادة خالصة تقود الى تربية الامة تربية ربانية رفيعة تستصغر البهيمية وتحول بين الانسان والاستسلام الذليل اليها " (٣٣) والصوم ايضا عملية توحيد لحياة المسلمين على مدى شهر كامل حيث يخضعون لشروط العبادة نفسها، ولكن المهم في الصوم ان تطبق فيه المعايير المعاملاتية على نحو صحيح اضافة الى المعايير العباداتية ولهذا جاء في لسان الرسول (رب صائم لم يكن له من صيامه الا الجوع والعطش).

ومن الوظائف المهمة للصيام هي " تدريب الفرد على المشاركة الوجدانية مع بني جنسه اذ يشعر الغني بالام الفقير فتتقوى في نفسه صفة الاحسان والبر " (٣٤) اذن فالصوم طهارة روحية تعزز حالة التضامن الاجتماعي. (٣٥)

ومثلما نظرنا الى الصلاة على انها عملية تفاعل مباشر مع الله فان الصوم ايضا

كذلك هو مسألة خالصة بين الله والانسان ودليلنا على ذلك ماجاء في الحديث القدسي(كل اعمال ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا اجزى به) وهذا يضاعف من اهمية الصيام لدى الانسان المسلم فالمسألة خاضعة لطلب الهي مما استوجب التنفيذ والطاعة من المسلمين ولاسيما ان الصائم يتوقع اجرا اخرويا عاليا على صومه اذا ماكان صياما صحيحا (فمن صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه وماتأخر) كما ورد على لسان الرسول(ﷺ).

جـ- الزكاة

وقد ورد ذكرها في القرآن في اكثر من موضع ومنها((الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة)) وجاء ايضا ﴿واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (البقرة ٤٣) والزكاة عبارة عن العبادة المالية للمسلم القادر عليها والتي بموجبها يدفع المسلم نسبة معينة من ماله للفقراء والمحتاجين وهي ليست منه يدفعها الاغنياء للفقراء وانما هي فرض وحق من حقوقهم على الغني القادر، لتحقيق مجتمع متكافل يحس غنيه بفقيره من غير ان يعيش الفقير عالة على الغني.

وقد حدد لنا القرآن لمن تعطى الزكاة اذ جاء في التنزيل ﴿انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله﴾ (التوبه ٦٠) "وقد جاءت الصدقات هنا بمعنى الزكوات "(*)

ويمكننا ان ننظر الى الزكاة من جانبها المالي على انها " اول ضريبة نظامية في تاريخ الاقتصاد في العالم وهي غير خاضعة لهوى النفس فقد جاءت على شكل نسب في اموال الاغنياء ومتوسطي الغنى واعفي منها الفقراء وليس في الاسلام نص صريح على الكيفية التي توزع بها وليس هنالك مانع في ان تعطى لمتسحقيها على صورة مدارس مجانية او مستشفيات مجانية "(٣٦)، وهذا التصور يبين لنا ان الزكاة يمكن تجديدها بوصفها عبادة مع المتطلبات العصرية من دون ان يمس ذلك جوهرها كما يمكننا ان ننظر اليها على انها اعادة لتوزيع الثروة على المجتمع.

لقد وعد القرآن المزكين خيرا وبين انها عملية تطهير للانسان ولماله اذ جاء في التنزيل ﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (١٠٣- التوبة) وهي ايضا قرض دنيوى سينال المؤمن جزاءه في الاخرة اضعافا مضاعفة ﴿من ذا الذين يقرض الله قرضا

حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون﴾ (البقرة ٢٤٥) ويقول المنار "ان هذه المضاعفة تكون في الدنيا والاخرة" (٣٧) كما توعد من لايعطي الزكاة بالعذاب ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم﴾ (التوبة ٣٤) وقد فضل القرآن ان تكون الزكاة والصدقة في السر رغم انه لا يعد حالة العلن عملا مرفوضا فهو يقدم السر على العلن في الاجر ﴿ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خيرلكم﴾ (البقرة ٢٧) ومن بين صفات المؤمن التي وصفها الرسول اخفاءالصدقة اذ جاء في الحديث (ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تَعلمُ شماله ماصنعت يمنيه) (٣٨) ، وقد اراد القرآن والسنة ان تكون الصدقات وبضمنها الزكاة عبادة حقيقية تدل على تفاعل بين الله والمزكي ولهذا فضلت حالة السر على العلن كما ان لها مردودات نفسيه طيبة ولاسيما على الشخص المتصدق عليه.

د- الحج

وتتضح اهمية الحج من خلال قوله تعالى ﴿الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولافسوق ولاجدال في الحج﴾ (البقرة ١٩٧)، فالحج هو عبادة تنطوى على اهمية اجتماعية كبيرة والمبينة في الاية السابقة (فلا رفث ولافسوق ولاجدال) والحج فرض على كل مسلم قادر عليه تتجدد فيه صلة الانسان بربه من خلال سعي المسلم الى زيارة بيت الله ويبدوا ان الهدف من الحج تجميع المسلمين تحت ظرف ايماني يشدهم نحو القيمة العليا(الله) كما انه يعمل كما اسلفنا على تطهير نفوس المسلمين من النزاعات والفسوق ثم العمل على شد اواصر المجتمع الاسلامي بتخليصه من النزاعات والعمل على تصفيتها.

هـ- قراءة القرآن والاستماع اليه

وهي ايضا عبادة تديم حالة التواصل بين الانسان وربه من خلال قراءة الكتاب الذى يعتقد المسلم انه منزل من الله والذي يجمع كل اصول العبادات والمعاملات ولهذا الزم القرآن المسلمين بقراءته و حدد ايضا الصيغة التي تتم قراءته بها وهي الترتيل ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ (المزمل ٤) كما اكد على المسلم ضرورة الاستماع اليه عند تلاورته ﴿واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾ (الاعراف ٢٠٤) ونتيجة لاهمية القرآن فان

كل مسلم مطالب بتعلمه والسعي الى حفظ مايستطيع منه والاهم من هذا وذاك ان يعمل بما يأمربه.

ومن كل ذلك نستطيع ان نقول ان وظيفة العبادات في المجتمع الاسلامي يمكن ان تتمحور في النقاط الاتي ذكرها.

١- انها تعين الانسان علي عملية التواصل الايماني وذلك لانها صقوس تتكرر في فترات محددة تذكر الانسان بالله وتجدد صلته به وهذا يعمل على ديمومة الفعل القرآني الاجتماعي.

٢- ان العبادات وسيلة لتكفير الذنوب وهذا له اهمية كبيرة من الناحية النفسية ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا الليل ان الحسنات يذهبين السيئات﴾ (هود ٢١٤)، والاحاديث النبوية تؤكد ذلك ايضا اذ جاء في الحديث الشريف (من صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له له ماتقدم من ذنبه وماتأخر) جاء ايضا (من حج البيت ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه)(٣٩).

٣-ان للعبادات دورا مهما في تدعيم الوحدة الاجتماعية وزيادة قوتها وامدادها بعوامل الدوام والخلود فصلوات في اوقات واحدة وصيام شهر واحد والحج في اشهر معلومات ومكان واحد وزكاة يحكمها قانون واحد(٤٠)، كل ذلك يساعد على اشعار المسلمين بانهم يتوحدون بخصائص عبادية واحدة.

٤- ان لها اهمية كبيرة في تقويم السلوك اى انها وسيلة لتحقيق الاخلاق الفاضلة. (٤١)

٥- ويمكننا ان نلخص اهمية العبادات بالقول الآتي " ان العبادات شرعت لتهذيب النفوس وتربية روح المساواة وروح الاجتماع الذى لااعتداء فيه اذا كانت العبادات لاتحقق تلك الاهداف التهذيبية فهي ليست عبادة خالصة يقبلها الله ويثيب عليها". (٤٢)

ومن هنا نرى اهمية العبادة كمعيار اساسي في الفعل القرآني الاجتماعي فهومعيار يعيد تذكير الفاعل بأن هنالك علاقة تربطه مع قوة اعلى منه ينبغي عليه ان يحترمها ويسير على المنهج الذى رسمته له، اذن هي وسيلة لاشعار العبد بأن الله قريب منه على الدوام.

٢- المعاملات

المعاملات مفردها في اللغة المعاملة وهي مأخذوة من الفعل عمل وهذا الفعل له معان عديدة في اللغة فقد اشار ابن منظور الى انه المهمة ، واعمل فلان ذهنه في كذا وكذا اذا دبره بفهمه(٤٣) وعمل اشتراك طرفين بعمل ما "(٤٤) وهذا ماذهب اليه المعجم الوسيط وهو الاقرب الينا في علم الاجتماع اذ يقرب هذا المعنى من التفاعل . ويستنتج عباس علي كاشف الغطاء ان اصطلاح المعاملة يمكن ان يفهم على انه مجموعة من الاحكام العملية المنظمة لاسلوب التعامل بين الاشخاص ويحاول ان ينقلها الى الناحية الادائية عندما يقول " ان المعاملة هي طبيعة المعاملة وليس الاحكام المنظمة لها "(٤٥) .

اما الاحكام والشرائع التي تنظم علاقات الاشخاص اوتهتم بتنظيم علاقة الانسان بالانسان بالاخر فقهيا فيمكننا ان نمحورها في الاتي(٤٦) .

١- احكام اسرية "الزواج ،الطلاق، النفقة، الحضانة، الولاية، النسب" اى مايطلق عليه اليوم اسم قانون الاحوال الشخصية .

٢- احكام تتعلق بعلاقات الناس في البيع والشراء بكل صورها والتي يطلق عليها اليوم اسم القانون المدني والتجاري .

٣- الاحكام القضائية ، اى قانون المرافعات .

٤- الاحكام التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم ويطلق عليها اسم القانون الدستورى .

٥- الأحكام التي تتناول الحدود والجنايات والتعزيرات ويطلق عليها الآن القانون الجزائي والجنائي .

٦- الاحكام التي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم وهذا مايطلق عليه اليوم اسم القانون الدولي وغيرها من الاحكام .

وحديثا فان المعاملة تشمل مختلف القوانين الدولية والدستورية والاقتصادية والجنائية. . . . الخ(٤٧) ومن هنا يتبين لنا الأتساع الذى تحمله هذه الكلمة فالطبطبائي نظر اليها في ميزانه على انها تفاعل اذ يقول " كل الاعمال الاجتماعية التي تدور بيننا هي معاملات قائمة بطرفين يعطي فيها الانسان شيئا ويأخذ شيئا لان الحاجة

محيطة بالانسان فليس له ان يعمل عملا ويؤثرا اثرا دون نفع يعود اليه " (٤٨) وجاء ايضا ان المعاملات في الشريعة الاسلامية هي " كل المباحث القانونية المعروفة في العصر الحديث بما في ذلك القانون العام والخاص والمدني والعقوبات اضافة الى المباحث السياسية والاجتماعية الامر الذى يجعل الظواهر والنظم الاجتماعية والتفاعل بين افراد المجتمع من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط فيما بينهم اساسا تحويه الشريعة الاسلامية وتحرص على بيان اتجاهاته واهدافه " . (٤٩)

ومن هذه التعريفات ووجهات النظر استطيع ان اعرف المعاملات بانها ضوابط العلاقات التي تحدد الكيفية التي يتفاعل بها الفاعل مع الآخر سواء كان فردا ام جماعة ام مجتمعا ام دولة، وتشمل هذه الضوابط كل جوانب الحياة اليومية من اداء التحية والحفاظ على السلوك الحسن في الشارع الى اعقد ضوابط السلوك كالمتعلق بالسلوك السياسي والاقتصادي فالمعاملة بهذا المعنى تشمل كل ضوابط التفاعلات الاسرية والاخلاقية والاقتصادية والسياسية والقانونية . . . . الخ من اشكال التفاعل، وتجدر الاشارة الى ان هذه الضوابط السلوكية هي ضوابط قرآنية لاتمثل سلوك الفاعلين المسلمين فيما بينهم فحسب وانما تنظم سلوكهم مع غيرالمسلمين

وفيما يأتي امثلة موجزة عن بعض جوانب المعاملات ووفق تعريفنا الذى ذكرناه .

١- المعاملات الاسرية

ان كل الضوابط التي تحدد طبيعة العلاقات بين افراد الاسرة الواحدة تدخل في اطار المعاملات، اذ يرسم القرآن العلاقة بين الزوج وزوجته مبينا وجوب قيامها على المودة والرحمة ﴿ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم٢١)، اما عن علاقة الابناء بوالديهما فهي علاقة قائمة على احترامهما وطاعتهما اذ أمر القرآن بطاعة الوالدين وهذا يتضح في آيات عديدة منها ماجاءفي سورة الاسراء (٢٣-٢٤) ﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين إحسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما اوكلاهما فلا تقل لهما اف ولاتنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ ويقول الرسول (ﷺ)(رضا الله من رضا الوالدين وسخطه من سخطهما)

وروى ايضا (يفعل البار مايشاء ان يفعل فلن يدخل النار، ويفعل العاق مايشاء ان يفعل فلن يدخل الجنة) (٥٠)والحقيقة ان السور والاحاديث في هذا الميدان عديدة ولكن اذا كان بر الوالدين واجبا على الابناء فان التربية الحسنة واجب على الأباء ويبين القرآن ذلك بجلاء في وصايا لقمان التي وردت بسورة لقمان (١٣، ١٥، ١٦، ١٩) وهي وان كانت وصايا اخلاقية الا انها تدلل على اهمية تربية الابناء وجاء في حديث للرسول (ص) (من حق الولد على الوالد ان يحسن ادبه ويحسن اسمه) (٥١)، وتبين لنا سورة يوسف اهمية العدالة بين الابناء.. الخ كما يضع القرآن شروط الزواج الذى يعد نواة الاسرة وكذلك ضوابط الطلاق كمسائل قانونية ينبغي الالتزام بها من قبل الانسان المسلم.

٢-المعاملات الاخلاقية

ان القرآن كله عملية تقويم للاخلاق فكل الافعال التي يصفها ويرويها القرآن هي افعال اخلاقية وكل الايات القرآنية التي تعمل على صقل السلوك الانساني هي عبارة عن ضوابط اخلاقية فعندما سئلت عائشة عن اخلاق النبي قالت (كان خلقه القرآن) وهذا يعطينا دليلا على ان القرآن كتاب اخلاقي اذ نجده ينهى عن الكذب والنميمة والظن بالسؤ والجهر به (الا من ظلم) وكذلك حرم الخمر والزنا.... الخ وامر بصدق الحديث واداء الامانات والصبر على المكاره... الخ.

ومن بين الوصايا الاخلاقية في القرآن ماسبق وان اشرنا اليه والمتمثل بوصية لقمان لولده (ولا تصغر خدك للناس ولا تمش في الارض مرحا ان الله لايحب كل مختال فخور واقصد في مشيتك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير)، كما ان بعض الوصايا الاخلاقية عدت من كبائر الاثام عندما يخالفها الانسان المسلم كما هو الحال في النميمة.(*)

﴿ ولاتطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم﴾ (القلم١٠-١١) والهماز هو المغتاب وتوعده القرآن عندما ماقال (ويل لكل همزة لمزة) وكذلك فعل القرآن مع الظن والسخرية من الاخرين وغيرها ولو اردنا التوغل في وصايا القرآن الاخلاقية فلن ننتهى منها ابدا.

٣- المعاملات الاقتصادية

تناول القرآن ايضا مجموعة الضوابط الخاصة بالسلوك الاقتصادي التي منها مايتعلق بادب عام كتعلم المسلم كيفية الانفاق ﴿ ولاتجعل يدك مغلولة الى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾ (٢٩ الاسراء) وايضا قوله ﴿ولاتبذر تبذيرا﴾ (٢٦ الاسراء) كما عمل على تحريم اكتناز الاموال وذلك بين من خلال توعده لمكتنزيه ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة . . ﴾ وغيرها من المسالك الاقتصادية العامة وتدخل الشريعة في تلافيف السلوك الاقتصادي للانسان المسلم فمن يقرأ كتاب البيوع مثلا في كتب الفقه (*) يستطيع ان يستنتج ذلك فشريعة القرآن مثلا تحدد معنى البيع وتفصله عن الربا الذى يعده القرآن من الآثام الخطيرة ﴿الذين يأكلون الربا لايقومون الاكما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا. . . ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة ٢٧٥) وحدد مثل ذلك في الايتين ٢٧٦ - ٢٧٨من السورة نفسها .

ومن مزايا القرآن انه يرى ان الجماعة هي صاحبة الحق الاول في المال وما الفرد الاموظف فيه يستحقه بحسن القيام به فاذا لم يحسن استخدامه عاد المال الى الجماعة ويستشهد محمد قطب على ذلك بقوله تعالى ﴿ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾ (٥٢) .

وقد حرص القرآن على التزام المسلم بضوابط السلوك الاقتصادي وكان يدفعه دائما نحو كسب الرزق محذرا من انتهاك قواعد هذا السلوك دنيويا وآخرويا ويبدو ان هدف القرآن من هذا الضبط للسلوك الاقتصادي راجع الى " ان الاقتصاد الاسلامي موجه لتحقيق العدل الاجتماعي الكامل والعمل على انهاء استغلال الانسان لاخيه الانسان فالقرآن حريص على اذابة الفوارق غير الطبيعية في المجتمع الاسلامي وكذلك يعمل على تهيئة الفرص المتكافئة للعمل ويحول دون تكديس الثروات في ايد قليلة وهو يوجه ثروة الامة الي مايدعم قوة المجتمع ماديا ومعنويا " (٥٣)

ونستنتج من ذلك ان القرآن يعمل على دفع الانسان المسلم نحو الالتزام بالمعايير الاقتصادية ترغيبا وترهيبا وهو قد يضع المعيار في اطار اخلاقي او قانوني " سنعرج على ذلك في المعايير القانونية " وهدفه من وراء ذلك هو ضبط جانب مهم من جوانب الحياة

الاجتماعية الاوهو الجانب الاقتصادي .

٤- المعاملات السياسية

وهي المعايير المتعلقة بضبط السلوك السياسي سواء كان ذلك متعلقا بالحاكم او المحكوم اوغيرها من الضوابط السياسية فالمحكوم مثلا مطالب بطاعة اولي الامر في الحق ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامرمنكم﴾ (٥٩ النساء) ومع ذلك فان ولاة الامر ليسوا مهبط الوحي ولذلك فان طاعتهم تنتفي اذا كان في الامر معصية اذ ان هنالك قاعدة تقول (لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق)(٥٤) وفي مقابل طاعة المحكوم على الخليفة ان يراعي مصالح الرعية ويسهر على راحتها ويكون رحيما بها فالقرآن يخاطب الرسول كمسؤول عن الرعية قائلا ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (١٥٩ آل عمران) واذ كان القرآن يطالب الناس بالعدل فبالتأكيد ان المسؤولية ستكون مضاعفة عند ولاة الامور ﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون﴾ (٤٧ المائدة) وايضا جاء قوله ﴿ اعدلوا هو اقرب للتقوى ﴾ ومثلما شدد القرآن على اخلاص الراعي للرعية شددت السنة النبوية كذلك عليه اذ جاء على لسان الرسول (ﷺ)(ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم الا حرم الله عليه الجنة) (٥٥) .

ويبدوا ان القرآن لم ينسَ عملية ضبط السلوك السياسي الخاص بالتفاعل على الصعيد الدولي اذ يطالب المسلمين باحترام العهود والمواثيق فقد جاء في سورة التوبة(٤٩) قوله ﴿الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئا ولم يظهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين﴾ وغيرها من الايات المتعلقة بالسلوك الدولي ، هذا اضافة إلى جوانب اخرى لانستطيع استيعابها على الاطلاق ويكفينا ان نقول ان القرآن وضع الاسس العامة او الضوابط التي يجرى بموجبها التفاعل على الصعيد السياسي .

٥- المعاملات القانونية

وعلى الصعيد القانوني فصل القرآن في العديد من القضايا القانونية كقضايا الاحوال الشخصية المتعلقة بالاحوال الشخصية كالزواج والطلاق والنفقة والحضانة وكذلك وضع قوانين المواريث ووضع الاسس العامة للتعاقد القانوني الذى يحفظ

حقوق المتعاقدين ﴿ياايها الذين آمنو اذا تداينتم بدين الى ا جل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولايبخس منه شيئا فأن كان الذى عليه الحق سفيها اوضعيفا اولا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم . . واشهدوا اذا تبايعتم ولايضار كاتب ولاشهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم﴾ (البقرة ٢٨٢) وحدد القرآن ايضا اساسيات القانون الجنائي واورد بعض العقوبات الخاصة بجرائم معينة فحدد عقوبة جريمة القتل العمد دنيوياً ﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس﴾ (المائدة ٤٥) اما العقوبة الاخروية فحددها التنزيل في قوله ﴿ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه﴾ (النساء ٩٣) كما حدد القرآن عقوبة الزنا ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ (النور٢) وغيرها من العقوبات التي حددها القرآن لانواع اخرى من الجرائم وغاية التطبيق العقابي هو تحقيق العدل والقصاص ﴿ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب﴾ (١٧٩ البقرة) . ان الغرض من ضبط سلوك المؤمن قانونيا وتعريضه الى حساب دنيوي انما يؤكد ايمان القرآن باهمية ديمومة المجتمع والحفاظ على النمط القرآني اجتماعيا من خلال تحقيق انصباطية في سلوك المتفاعلين قانونيا - قرآنيا .

من كل ماذكرنا نرى ان المعاملات هي التعاليم والضوابط القرآنية التي تحدد المسالك التي ينبغي ان يسير عليها الفاعل المسلم في سعيه نحو الهدف الاخروى والمعاملات مهمة جدا في الفعل القرآني الاجتماعي وذلك لاتساع ميادينها مع تقلص ميادين العبادات ولهذا لانستغرب ان يقول الرسول(الدين المعاملة) ولو قرأت الوصايا العشر في القرآن في آخر سورة الانعام لوجدت ان لها الحصة الاكبر فيها اذ جاء في التنزيل ﴿قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولاتقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولاتقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولاتقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ويعهدا الله اوفوا ذلكم

وصاكم به لعلكم تذكرون. وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلم تتقون﴾ (الانعام ١٥١-١٥٣).

ويتبين لنا من هذه الآيات مدى الاهتمام العالي بالمعاملات وفق التعريف الذى اعتمدناه فالعقيدة جاءت في بند يؤكد على عدم الاشراك بالله في حين انصبت كل الوصايا الاخرى على جوانب معاملاتية بحتة.

وبعد هذا الشرح المقتضب لجانبي الشريعة (العبادات والمعاملات) نرى ان نعاود التأكيد على اهمية الوصل بين العبادات والمعاملات في تكاملية معيار الشريعة اذ ان الوصل بنيهما له اثره البالغ في تحقيق شيء من التغذية الراجعة للعقيدة مثلما تحقق العقيدة تغذية راجعة للشريعة بجزأيها ويبدو لنا مما استعرضنا ان الشريعة الاسلامية مرتكزة على مجموعة اسس وهي.

١- العدل والمساواة حيث يخضع لها كل ابناء المجتمع على السواء.

٢- سعيها نحو تحقيق التضامن والتكافل الاجتماعيين وبما يحقق النفع للدين والمجتمع وهذا يؤكد مراعاتها للمصلحة الانسانية. (٥٦)

٣- التسامي الروحي عن طريق العبادات والضبط السلوكي عن طريق المعاملات.

٤- استخدامها اسلوب الترغيب والترهيب الدنيوى والاخروى (العقاب والثواب).

٥-مزجها بين الجانب الاخلاقي والجانب القانوني.

٣- التنظيم (Orgnization)

سبق ان اشرنا الى ان سملسر اكد ان معظم علماء الاجتماع يدعون ان التنظيم الاجتماعي اوالبناء الاجتماعي يتمثل في المؤسسات الاجتماعية المختلفة كالعوائل والكنائس والمستشفيات والحكومة والاحزاب السياسية وغيرها. ولكي نوضح صورة التنظيم في الفعل القرآني الاجتماعي علينا ان نستزيد في فهم هذه الكلمة سوسيولوجياً.

ان التنظيم الاجتماعي مفهوم واسع يظهر عندما يتأسس نهج واضح يتم من خلاله تنسيق الفعاليات الاجتماعية في جماعة معينة لانجاز الاهداف المحددة(٥٧) ويشير رادكلف بروان الى ان التنظيم " نسق الالتزامات والواجبات والحقوق التي تربط بين

الافراد الذين يتكون منهم المجتمع "(٥٨) اى طبيعة الالتزامات التي تترتب على العلاقات بين الافراد اوبين الجماعات ويبدو ان راد كلف بروان يميل الى فصل مصطلح التنظيم عن مصطلح البناء من خلال تأكيده على ان البناء يمثل مكانة الافراد والزمر ووضعهم الاحتماعي في داخل نسق اجتماعي معين من الحقوق والوجبات والالتزامات اى يعني مكانة الافراد وطبقاتهم وفئاتهم. (٥٩)

اما (مارشال جونز) فيرى التنظيم من خلال كونه نسقا يستطيع ان يربط بين ا جزاء المجتمع سواء كان ذلك جزءا الى جزء ام جزءا الى الكل بطريقة ذات معنى ومغزى(٦٠)

ان التنظيم بمعناه الواسع يستوعب الانساق التي يتكون منها المجتمع كالنسق الاسرى او السياسي او الديني او القانوني وكذلك يستوعب ايضا فكرة الانشطة الانسانية وتنظيمها وفي كل الاحوال فأن التنظيم لايمكن ان يفهم بمعزل عن فهم المراكز والادوار الاجتماعية فكل تركيب اجتماعي يتكون من مجموعة من المراكز والادوار الاجتماعية التي يحتلها الافراد، وتتساند هذه المراكز والادوار وتتكامل نظرا لاتصالها ببعضها. (٦١)

وكل فرد في التنظيم الاجتماعي يقوم بمجموعة من الادوار فهوابن لعائلة مثلا وهو عضوفي نادي وهو طالب في مدرسة.

وهكذا يكون التنظيم المكان الملائم الذى يحث فيه المعيار للوصول الى القمية وتحدد مهمة كل فرد في هذا التنظيم من خلال مراكزه وادواره وسلطاته التي يحتلها في المجتمع حيث ان الاخير كله شبكه من العلاقات المتبادلة والمتساندة بين مجموعة مؤسسات وكل مؤسسة من هذه المؤسسات تحتوى على شبكة من العلاقات بين مراكزوادوار مختلفة يحتلها افراد معينون، (والمركز) (*) بعبارة مختصرة هو وضع الشخص او الجماعة تداخل المجتمع الذى يتحدد في ضوئه الادوار التي يقوم بها الفاعل، اما (الدور) (*) فهومايتوقع من سلوك الفاعل نتيجة لاحتلاله مركزا اجتماعيا معينا تترتب عليه مجموعة من الحقوق والواجبات، اى مايستحقه الفردومايجب عليه. فالمركز الاجتماعي للاب يرتب عليه مجموعة من السلوكيات والانشطة التي يقوم بها تجاه زوجته واولاده من جهة وتترتب له حقوق عليهم يؤدونها له من جهة اخرى،

وتتحدد قوة كل مركز في السلم الاجتماعي من خلال السلطة التي يحتلها والسلطة هي " الحق المقرر اجتماعيا والعلاقات المعترف بها والتي تخول الشاغلي مراكز معينة الحق في اصدار قرارات ملزمة تمس جوانب حياتية لاشخاص اخرين او جماعات اخرى" (٦٢) فمركز رئيس الدولة ليس كمزكز رئيس العمال من حيث سلطة اتخاذ القرار والتأثير في الاخرين كما ان المركز الاخير له سلطة تفوق سلطة مركزالعامل البسيط والتي قد تكون معدومة في حدود دوره (كعامل) وهكذا فان اختلاف المراكز والادوار يتبعها اختلاف وتباين في طبيعة المهام والسلطات التي يقوم بها الفاعلون (افرادا وجماعات)، وهذا التباين ضروري في احداث عملية التساند الوظيفي ذلك ان لكل فرد او جماعة وظيفة تكمل وظائف الافراد والجماعات الاخرى ولكل نسق او جزء من انساق او اجزاءالمجتمع وظيفة تكمل وظائف الاجزاء او الانساق الاخرى .

وهكذا فأن لكل تنظيم ا جتماعي جانبا وظيفيا وجانبا بنائيا كما ذهب الى ذلك بارسنز ويتمثل الجانب الوظيفي بالجهود ا لمبذولة لتحقيق اهداف الجماعة من قبل افرادها كتربية الاطفال في الاسرة وتعليم الافراد في المدرسة في الوقت الذى يتولد فيه الجانب البنائي من تبلور جماعات متخصصة لانجاز هذه الوظائف (٦٣) وهكذا نجد ان مهمة التنظيم هي تنسيق الحياة في المجتمع او في جزءمنه(على صعيد النسق " كالاسرة او الحكومة او المدرسة وهذا استوجب توزيع المهام والادوار على اعضا ءالجماعة الواحدة، وفق المكانات والمراكز التي يحتلونها لتحقيق هدف الجماعة من جهة وتكاملها مع الهدف العام للتنظيم الاجتماعي للمجتمع من جهة ثانية وبأختصار اقول اننا نرى التنظيم من خلال كونه المكان الذى يجرى فيه تنشيط المعيار عن طريق الادوار للوصول الى القيمة، وبعد هذا التعريف البسيط لمفهوم التنظيم الاجتماعي يحق لنا التسأول ماذا يعني التنظيم كأحد المكونات في الفعل القرآني الاجتماعي وكيف يمكن فهمه قرآنيا؟

ان المجتمع المسلم يتكون من مجموعة من التظيمات والمؤسسات الاجتماعية وتحتوي الاخيرة على الافراد ولكل من هؤلاء مهامه وادواره التي تتكامل مع باقي مهام وادوار الاجزاء الاخرى فكل دور يكمل الاخر وهذا ضرورة اجتماعية لايمكن لمجتمع ان يتخلى عنها او يوجد من دونها، اذن كيف يقوم التنظيم الاجتماعي في

المجتمع المسلم؟

يقوم التنظيم الاجتماعي في المجتمع المسلم على اساس الغاء الفروق بين اعضاء المجتمع لانهم متكونون اساسا من ا صل واحد اذ جاء في التنزيل ﴿ ياايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراونساء﴾(النساء ١) وكذلك وردت المساواة في قوله تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولايظلمون نقيرا﴾ (النساء ١٢٤)، وورد مثل ذلك في الاية ٩٧من سورة النحل، ويستنتج محمد احمد مدني من الا ية الاولى من سورة النساء مايأتي(٦٤)

١- الغاء الفوارق الطبيعية

٢- الغاء للفوارق الدينية والعنصرية.

٣- الغاء للتفاوت في الوزن الاجتماعي بين الرجل والمرأة.

ولكن لايعني ذلك ان الادوار متناظرة فعلى الرغم من ان المساواة موجودة الا ان هنالك ادوارا رتبتها الطبيعة البشرية ويتجلى ذلك من خلال قوله تعالى ﴿ولاتتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ (النساء٣٢) فلكل انسان دوره في هذه الحياة ويضرب لنا القرآن مثلا لتوضيح لتوضيح الصورة باختلاف دور المرأة عن دور الرجل وهذا بيُن في الجزء الثاني من الاية، وقد يكون هنالك تفاضل بين دور وآخر استنادا الى سلطة المركز الذى ينطلق منه الدور كما ورد في السورة نفسها الاية (٣٤النساء) ﴿الرجال قوامون على النساء بمافضل الله بعضهم على بعض﴾ وتتجلى عملية توزيع الادوار بشكلها الواضح في احد احاديث الرسول(ﷺ) الذى يبين طبيعة المسؤوليات المترتبة على مركز الانسان اذ جاء المروى عن عبدالله بن عمر ان الرسول قال (كلكم راع ومسؤول عن رعيته فالامام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في اهله وهومسؤول عن رعيته ،والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته، قال فسمعت هؤلاءمن النبي(ﷺ) واحسب النبي قال والرجل في مال ابيه راع وهو مسؤول عن رعيته فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته (٦٥) ومن هنا نرى ان لكل مسلم دوره في التنظيم الاسلامي للمجتمع وكل مسلم مدعو لان يؤدي دوره

بالصورة المطلوبة منه (رحم الله امرءا عمل عملا فاتقنه) ومقياس صدق الدور هو اداء الفاعل المسلم لادواره بالصورة التي رسمها القرآن والسنة حيث يتم حث المعيار المناسب للوصول الى القيمة وفي هذا يكون تنافس المسلمين من خلال المراكز التي يحتلونها والتي يترتب عليها صور حركية من خلال (الادوار) ويظهر هذا الهاجس التنافسي التكاملي في قوله تعالى ﴿ان الابرار لفي نعيم، على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نظرة النعيم يسقون من رحيق مختوم، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ (٢٢-٢٦المطففين) أي يتنافس المسلمون في تقوى الله من خلال اداء الادوار التي تترتب عليهم بحكم مراكزهم في التنظيم الاجتماعي.

ويمكننا ان نفصل بين التنظيم على المستوى العباداتي والتنظيم على المستوى المعاملاتي مع عدم إنتقاء التداخل، فالفعل العباداتي كالصلاة يتم حثه من خلال دوره (اي المسلم) كمتعبد في المساجد والتكايا والزوايا اى من خلال دوره كمصلي ولكن المسجد يصلح للتعليم وفض المشاكل الناس وهنا يدخل في اطار الفعل المعاملاتي وهكذا تكون حالة التداخل، كما ان فعل الصلاة ليس من الضروري ان يكون مسجديا حتى يقبل بوصفه فعلا، ويبدوا ن افضل وسيلة لفصل الفعلين تنظيمياً تكمن في ادوار الفاعلين انفسهم خصوصا في ميادين العبادة الاخرى حيث لاتوجد مؤسسة مسؤولة عن التنظيم المباشر لهذه الادوار وانما المجتمع كله يقوم بعلمية التنظيم ولقد لاحظنا في الفصل الاول ان سملسر جعل من الكنيسة المكان الذى يحث فيه المعيار الديني للوصول الى القيمة ولكن في الاسلام ليس هنالك مكان محدد لذلك لان كل المجتمع اساسا معد دينيا، ويبدو من خلال قرائتي لفيبر وسملسر وآخرين من علماء الاجتماع الغربيين انهم ينظرون الى الدين والتدين على انهما عملية انتماء مؤسسي للكنيسة هذا بالنسبة للدين المسيحي طبعا، وهذا راجع على مايبدو لي الى فصلهم بين ماهو ديني وماهو اجتماعي في الوقت الذى يكون العكس من ذلك تماما في الدين الاسلامي بل ان محمد شلتوت يرجع ضعف المسلمين في الوقت الحاضر الى بروز فكرة الفصل بين الدين والاجتماع ولهذا يذهب الى ان الفصل راجع اما الى الجهل بالدين الاسلامي اوبقصد التشويه للدين اورغبة في التقليد الاعمى للغير(٦٦).

ويمكن ابراز بعض جوانب التنظيم في الفعل المعاملاتي من خلال المؤسسات التي

تكون منها المجتمع كمؤسسة الاسرة والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاقتصادية والتربوية وغيرها.

وكل مؤسسة من هذه المؤسسات لها مهمة ووظيفة تكمل بها مهام المؤسسات الاخرى ووظائفها ولكن يبدوا ن قاعدة الانطلاق المؤسسي في القرآن الاسرة اذ جعلها قاعدة بنائه وتنظيمه الاجتماعي ولهذا نجده أفرد لها اهتماما خاصا اذ ناقش احوال الاسرة منذ بداية تكوينها عن طريق الزواج مرورا بتوضيح كيفية العلاقات داخلها حيث يوضح دور المرأة ودور الرجل ودورالابناء وكان حريصا على استمرارية الحياة الاسرية ولهذا نجده قد وضع الطلاق اخر حل يمكن ان ينهي علاقة الزوجين في حالة عدم افلاح الوسائل الاصلاحية واستحالة الحياة بينهما، فالقرآن يعد عملية بناء الاسرة وسيلة لاستمرار الحياة البشرية ﴿ياأيها الناس اتقو ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ (النساء١) كما يراها وسيلة للاستقرار النفسي والاجتماعي وذلك بين في قوله تعالى ﴿من أياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون﴾ (الروم ٢١) هذا اذا مااضفنا ماكتبته السنة عن اهمية تكوين الاسرة ودورها في المجتمع. (٦٧)

ورغم ان القرآن لم يفصل في المؤسسات الاخرى كمافصل في الاسرة الاانه وضع الاطر العامة لها فالحكومة كمؤسسة سياسية، ذكر لنا القرآن منها دورين هما ولاة الامر ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامرمنكم﴾ وذكر لنا ايضا الدور الذى يقوم به اهل الشورى ﴿وامرهم شورى بينهم﴾ وهم بطانة الامام اوولى الامروالذين يكونون من الامناء من اهل العلم ودورهم يتحدد بنصح الامام واكمال عمله اما اسلوب تنصيب الامام فيتم بالبيعة التي يقوم بها اهل العقد والحل على ان تحصل على تأييد العامة(٦٨) التي تقوم بالدور المقابل للحكومة السياسية الذى يعتمد على الطاعة في غير معصية.

ويستنتج المودودى ان دور الدولة لايحدد بحفظ الامن والنظام وانما بأقامة العدل متسخلصاً ذلك من قول تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عقبة الامور﴾(٦٩) (الحج ٤١) هذا اضافة

الى تحديدات اخرى يصعب علينا ذكرها .

اما المسجد فقد ادى بوصفه مؤسسة دينية دورا مهما في الحياة الاسلامية فقد اسهم في تعليم الناس اصول العبادة والمعاملة ولهذا نجد ان القرآن يسند هذه المؤسسة قائلا ﴿ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكرفيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الاخائفين لهم في الدينا خزى ولهم في الاخرة عذاب مهين﴾ وكذلك قوله ﴿انما يعمر مساجدالله من أمن بالله واليوم الاخرة ﴾ (التوبة ١٨) ويذهب عباس محجوب الى ضرورة ان يستعيد المسجد دوره كمؤسسة تعليمة حكومية بل وحتى صناعية واكد ضرورة جعله مكانا للانشطة الاجتماعية والثقافية(٧٠)

اماالمؤسسة التربوية فلم يرد ذكرها رسميافي القرآن ولكنه كان يحث (اى القرآن) الناس على العلم والتعليم ودليلنا على ذلك هو ان اول آية نزلت من القرآن كان فيها تأكيد اهمية التعلم ﴿ اقرأ بسم ربك الذى خلق. . . الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم﴾ وسنكتفي بهذا العدد من المؤسسات لاننا الانستطيع استيعابها جميعا .

وعودا الى طبيعة التساند بين اجزاء التنظيم الاجتماعي الاسلامي بما يحويه من ادوار فيمكن ان يتبلور ويتضح من خلال ماجاء في التنزيل ﴿ ياايها الناس انا خلقانكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (الحجرات ١٣) حيث ان معنى التعارف قد يشير الى معنى التضامن فدور الرجل مكمل لدورالمرأة والشعوب هي ا جزاء المجتمع والقبائل هي اجزاء ادق واصغر من الشعوب وغرض هذا التعدد هو احداث حالة التكامل والتضامن ذلك ان كل دور يسند الدور الاخر وكل جزء يسند ويخدم الجزء الاخر وتظهر بجلاء اقوى صور التضامن الاجتماعي من خلال قول الرسول(مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائرالجسد بالسهر والحمى) وهذا يؤكد عملية التساند الوظيفي ذلك ان كل جزء ضروري لادامة عمل الاجزاء الاخرى ولهذا فأن اى خلل في اى جزء من الممكن ان يسبب حالة من الضعف في البناء الاجتماعي العام وهذا يؤكد حالة الترابط بين ا لاجزاء وهذا ما يفرضه قوله تعالى ﴿ انما المؤمنون اخوة﴾(الحجرات ١٠) ويقول محمد رشيد رضا ان الله " خلق الناس مجتمعين يعاون بعضهم بعضا فكل واحد منهم يعيش ويحيا بشيء من عمله ولكل قواه النفسية والبدنية

القاصرة عن توفيقه في جميع مايحتاج اليه ولابد اذن من انظمام قوى الاخرين الى قوته لكي يستعين بهم في بعض شأنه كما يستعينون به في بعض شأنهم وقدر ان منزلة الافراد من الجماعة منزلة العضو من البدن فلا يقوم البدن الا بعمل الاعضاء كما لاتؤدى الاعضاء وظائفها الاساسية دون البدن" (٧١) وفي هذا بنائية وظيفية تتجلى لكل قارئ في علم الاجتماع وذهب الى مثل هذا القول (Reuben) مستنتجاً رأيه من آراء العلماء المسلمين فقد ذهب الى انه" هنالك انواع متعددة من السعادات ولا انسان يستطيع انجازها بمفرده ولهذا فأن البشر يجب ان يعيشوا سوية في مجتمعات لكي يساعد احدهم الاخر في احرازها (اى السعادات) فكل خير وكل كمال لايمكن ان يوجد الا في مجتمع وعندما تنجز (السعادة) تكون عامة لكل من اشترك مع الاخرين لانجازها فكل انسان يساعد الاخرين كاعضاء في جسد واحد يساعد احدهم الاخر" (٧٢)

اما المبدأ الذى اعتمده القرآن كاساس للتكامل والتضامن هو مبدأ التعاون ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعانوا على الاثم والعدوان﴾ ومن هنا نجده يرى التفرق مسألة خطرة لذلك ينصح المؤمنين بالاعتصام بحبل الله ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا وكونوا عباد الله اخوانا﴾.

واخيرا يحق لنا ان نتسأل هل يوجد تراتب اجتماعي داخل هذا التنظيم؟

ان القاعدة العامة لهذا التنظيم هي المساواة" كما اسلفنا في اول حديثنا " فالتراتب الذى يريده القرآن لايقوم على اسس عنصرية اومادية اذ ورد في التنزيل ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في مآتاكم ان ربك سريع العقاب﴾ (الانعام ١٦٥) وكذلك ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون﴾ (الزمر ٩) ورغم ان الاية الاولى كما يفسرها المراغي تشير الى ان هنالك تفاوتا بين الناس وهذا التفاوت قائم على اختلاف الناس . في الغنى والفقر والقوة والضعف والعلم والجهل الا ان الغرض من هذا الاختلاف هو اختبار الانسان(٧٣) ، وعلى الرغم من وجودالتفاوت الا ان المعيار الذى يقيس عليه القرآن هو حسن العمل (العمل الصالح) فكل انسان عليه ان ينفذ دوره الايماني الذى يترتب عليه ومحور الاختبار هو التقوى ﴿ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ فالتفاوت الاجتماعي موجود الاانه ليس وسيلة للتفاضل بين الناس، اما

الاية الثانية فظاهرها العلم وباطنها التقوى (٧٤)ايضا وكذلك ورد قوله تعالى ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ (الانعام ٨٣) وقد فسرها الكشاف بالعلم والحكمة(٧٥) والميزان فسرها بالعلم والايمان والكرامة والجاه(٧٦) وهذا يؤكد قولنا ان اساس التفاوت والتفاضل هو التقوى.

ونخلص مما سبق ذكره ان التنظيم الاجتماعي الاسلامي يتكون من اجزاءمتساندة تحتوى هذه الاجزاء على الادوار الوظيفة التي تهيء للفاعل المسلم (فردا او جماعة) فرصة حث المعيار نحو القيمة من خلال اداء الادوار المترتبة على المراكز التي يحتلها وتقوم هذه الادوار بالتساند مع غيرها من الادوار لكي يدوم التنظيم ويستمر ويتحقق التوازن اجتماعيا.

٤- الممكنات التسهيلات الموقفية (Situational Facilities)

ان التسهيلات تتعلق عادة بما يسهل اويعرقل اداء الفعل داخل الوسط التفاعلي (التنظيم) ومن الامور التي تسهل مهمة حث المعيار عن طريق الادوار هي معرفة الفاعل بالوسط والمعيار وبتقنيات ادائه (اى المعيار) اى ان التسهيلات يمكن ان تُفهم على انها عملية الاداء السلوكي للمعيار من خلال الدور الوظيفي للفاعل.

فالفاعل المسلم يعلم تقنيات الاداء الخاصة بالعبادات كالصلاة والصيام والحج وكذلك مايتعلق بمعايير المعاملات هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الفاعل المسلم على علم بالوسط الذى يتفاعل فيه من خلال معرفته لطبيعة الدور الذى يقوم به، فعلم الفاعل بقابلياته وقدراته يكون مهما في تسهيل مهمة الاداء السلوكي للفعل. لقد جعل (سملسر) مفهوم التسهيلات الموقفية على مايبدو ووسيلة للتحرك ولكنه جمد هذا المفهوم بطبيعة الامثلة التي فرضها حيث حصرها بوسائل مؤسسية بحتة ففي احد الامثلة التي وضعها (سملسر) عن العائلة ذهب الى ان التسهيلات الوقفية تتعلق بتقنيات التنشئة، الحد الادنى للثروة القوة المكانية الاجتماعية(٧٧)،

وكأن سملسر يريد ان يقول انها الوسائل التي تستخدمها المؤسسة لتسهيل مهمة الفاعل في اداء المعياروصولا الى القيمة، وهكذا فأنه يراها من خلال اداء السلوك المؤسسي ومايمكن ان يسهل اويعرقل مهمة الاداء مؤسسيا وهنا تستوقفنا مسألة الا وهي ان هنالك بعض الافعال التي لاتدخل في اطار السلوك المؤسسي، اى ان هنالك

افعالا مضبوطة اجتماعيا الا انها لاتمتلك انتماء مؤسسيا حقيقيا فقد يطرح الانسان السلام (التحية) على الاخرين وهذا سلوك متعارف عليه اجتماعيا ومحدد قرآنيا الا انه لايمتلك انتماء مؤسسياً، ومن هنا فأن بعض الافعال قد تكتفي بالادوار ضمن حيز التنظيم العام للمجتمع اى دون تحديد بتنظيم مؤسسي معين، وهذا ينطبق على الصلاة والصوم فليس من الضروري ان يؤدى المصلي الصلاة في المسجد وانما يستطيع تأديتها في المنزل اوالحقل، ولكن مثلا صلاة الجمعة تعد سلوكا مؤسسيا لانها تنظم مؤسسياً داخل المسجد بوصفه مؤسسة دينية ومثلها صلوات الاعياد وغيرها من الصلوات المنظمة مسجديا، ويكمن تركيز سملسر على المؤسساتية في كون المجتمع الذى يتعامل معه هو مجتمع مؤسسي اما مجتمعات العالم الثالث فليست مؤسسية الى الحد الذى نستطيع من خلاله تعميم آراء سملسر ولهذا السبب سألجأ الى توسيع معنى كلمة التسهيلات.

ان مفهوم التسهيلات الموقفية يمكن ان يوسع ليشمل الموقف التفاعلي ذاته، اى هل مفهوم الموقف الذى يحدث فيه التفاعل بين الفاعلين يسهل مهمة الفاعل ام يعرقلها؟ ووفق هذا التصور نرى ان التسهيلات تشير اضافة الى ماذكره (سملسر) من وسائل مؤسسية وعلم الفاعل بامكاناته وقدراته، الى مايكتنف الموقف ذاته من تسهيل اوعرقلة فمثلا لو ان احد المسلمين استدعى لان يكون شاهدا في محكمة فما الذى نتوقعه من هذا الفاعل (الشاهد)؟ وكيف يمكننا ان نبلور توقعا سلوكيا؟

يمكننا ان نبلور توقعين هما

١- اذا كان الشخص الذى يشهد ضده الشاهد غريبا عنه ولا تربطه به صلة فان السلوك هناقد لايتأثر، وينفذ الفاعل دوره كشاهد بصورة اعتيادية.

٢- ولكن ماذا لو كان المتهم قريبا(اخا او ابن عم) لهذا الشاهد هنا سوف يتبلور تعقيد موقفي فالموقف هنا يشد الفاعل باتجاهين الاول هو الذى يمليه عليه دينه (اذا كان متدينا) اذ ان احد الصفات المهمة في المسلم ان لايشهد الزور ﴿والذين لايشهدون الزور﴾ (الفرقان ٧٢) ودينه يفرض عليه عدم كتمان الشهادة ﴿ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فأنه آثم قلبه﴾ (البقرة٢٨٣).

اماالاتجاه الاخر فيتعلق بدوره القرابي من هذا الشخص الذى قد تضره الشهادة التي

يدلي بها وهكذا يتولد التصعيب الموقفي اذ قد تتعرقل مهمة حث المعيار (الصدق في الشهادة) امام هذا الضغط الاجتماعي الموقفي.

لقد انتبه القرآن على عملية التسهيل الموقفي بأن جعل مرونة محددة في بعض المعايير لكي تسهل مهمة اداء الفاعل للفعل تبعا لظروف الفاعل والموقف واليك بعض الامثلة.

١- القصر في الصلاة في وقت السفر ﴿واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان فتنكم الذين كفروا﴾ (٧٨) (النساء-١٠١)

٢- الصلاة في وقت الحرب، سمح القرآن للمسلم ان يؤدى الصلاة دون العملية الادائية المعتادة لها في اوقات الحرب خوفا من ان يضعف ذلك من امكانية تهيئهم للقتال ولذلك سمح بالصلاة لسانيا فقط وهذا مايثبته قوله تعالى ﴿ فان خفتم فرجالا او ركبانا﴾ (البقرة -٢٣٩)

٣- الصوم، وقد ظهر تسهيل مهمة اداء فعل الصوم في قوله تعالى ﴿فمن كان مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر﴾ (البقرة ١٨٤)فعدم تهيئو الفاعل صحيا قد يعرقل اداء الفعل بالصورة الصحيحة ومثل ذلك ينطبق على السفر ولهذا نجد القرآن يسمح بتأجيل اداء المعيار قائلا ﴿ فعدة من ايام اخر﴾وقد يستبدل المعيار بآخر اذا كان الفاعل غير قادر على اداء هذا المعيار فعليه ان يطعم مسكينا مثلا.

٤- الحج ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾.

٥- وهناك آيات تشير الى مرونة الشريعة كمعيار خاضع لتبدلات موقفية معينة اذ جاء في القرآن في الاية ١٧٣ من سورة البقرة ﴿فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا اثم عليه﴾ وسن لنا القرآن قاعدة عندما يقول ﴿لايكلف الله نفسا الا وسعها ﴾ وورد على لسان الرسول(رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه).

وقد يحدث احيانا الغاء معيار في بعض المواقف اذ كان في تلك معصية إذ أن القاعدة تقول (لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق) وورد مثل ذلك التنزيل﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان﴾ (التوبة٢٣) (*) وكذلك قوله﴿ وان جاهداك على ان تشرك بي فلا تطعمها وقل لهما قولا كريما﴾ وعلى الرغم من ميل القرآن في هذه الاية الى تجاوز المعيار الا انه لم

يجعله سبيلا لتحاوز التنظيم الذى تؤكده ضرورة ابقاء الود بين الابناء والاباء ﴿وقل لهما قولا كريما﴾(*).

ومن هذا كله نستنتج ان الفعل القرآني الاجتماعي يقوم على اربع ركائز هي القيمة والمتمثلة ب(طاعة الله- الجنة) وتمتاز هذه القيمة بالثبوت في حركة الفعل الكلية اى ان القيمة تحقق اعلى مستوى للضبط القرآني اما المعايير (العقيدة والشريعة) فهي ثوابت مرنة من غير مساس بالقيمة وهذا يؤكد حالة الاتصال العالي بين (المعايير والقيمة) وهي تحتوي على نوع من الحركة مقارنة بالقيمة خصوصا في ميداني (العبادة والمعاملة) وهي ثابته مقارنة بالتنظيم الذى يحقق حالة التكامل، ويبلغ اعلى مستوى للحركة في الفعل القرآني الاجتماعي في ميدان التسهيلات الموقفية والمتمثلة بالعملية الادائية للفعل وما يمكن ان يسهل او يعرقل اداءه كمستوى علم الفاعل بالوسط وبامكانياته كفاعل، اما التنظيم فيكون اقل ضبطا من المعيار واكثر حركة في الوقت الذى تكون حركته اضعف من حركة التسهيلات الا انه اكثر ضبطا من الاخيرة.

وهكذا يمكننا ان نبلور الفعل القرآني الاجتماعي في التخطيط الاتي

ضبط قرآني ↓

القيمة	طاعة الله، رضا الله، الجنة، محبة الله
المعيار	١- العقيدة (الايمان بالله والملائكة والكتب السماوية والانبياء واليوم الآخر) ٢- الشريعة < عبادة / معاملة
التنظيم والادوار	المجتمع الاسلامي بكل مؤسساته وادوار اعضائه العضوية والوظيفية
التسهيلات الموقفية	امكانية اداء الفعل وفقاً للمعايير والقيم

↑ حركة

واخيرا رأينا كيف اننا قسمنا هذا الفعل الى قسمين هما فعل عباداتي وفعل معاملاتي واشرنا الى ان هنالك تمايزا بين الفعل العباداتي والمعاملاتي الا إنهما يشتركان بالقيمة (الهدف). وجزءاً أساسياً من المعايير وهو العقيدة ويختلفان في الشريعة في ان

للمعاملة ضوابط وللعبادة ضوابط ام على صعيد التنظيم فيوجد اختلاف ويتضح هذا الاختلاف على صعيد الادوار فدور المصلي يختلف عن دور الوالد الاانه مكمل له قرآنياً ام التسهيلات فهي خاضعة للموقف الذى يتحرك فيه الفاعل لاداء العبادة والمعاملة ويبدو ان التركيز على المعاملة اكبر من التركيز على العبادة وهذا بين من خلال اتساع ميدان المعاملة مقارنة بميدان العبادة .

ثانيا كيف نفهم الفعل القرآني الاجتماعي بارسونيا

لقد فهمنا من تلخيصنا لبارسنز في الفصل الاول ان الفعل عنده يحتوى على اربعة انساق هي النسق الثقافي والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية واخيرا الكائن العضوي، فكيف يمكننا ان نفهم هذه التقسيمة وفق الفعل الذى قمنا بصياغته؟

يمكننا وضع التصورات المبدئية الاتية

يقابل النسق الثقافي (Cultural System) القرآن في الفعل القرآني الاجتماعي اى القيم والمعايير القرآنية التي تضبط السلوك الخاص بالانسان المسلم في حين يقابل النسق الاجتماعي (Social System)(اى النسق الذى يجرى فيه التفاعل) المجتمع الاسلامي الذى تجرى فيه التفاعلات التي يحث فيها المعيار نحو القيمة اما نسق الشخصية فيقابلها (المؤمن) اى الانسان الملتزم بالتعاليم المحددة للفعل القرآني الاجتماعي اى الشخصية الايمانية التي تصلح لان تكون فاعلا وآخر في عملية التفاعل، اما الكائن العضوي فيمكننا ان نقول انه الكائن المولود في المجتمع مسلم، ووفق هذا التصور نطرح الاسئلة الاتية :

١- كيف يستطيع المجتمع المسلم صنع فاعل مسلم اوشخصية مسلمة ؟اى بمعنى اخر كيف يستطيع المجتمع الاسلامي استدخال القرآن كنسق ثقافي في الكائن العضوى لتكوين نسق الشخصية المسلمة؟

٢- هل يمكن احداث استدخال كامل؟

٣- ماذا يترتب على عملية الاستدخال غير المتكامل؟

٤- ماهي الحاجة التي يقابلها كل نسق؟

وبعد ان شرحنا الفعل القرآني الاجتماعي بمركباته ومكوناته نستطيع الاجابة على

هذه الاسئلة البارسونية .

ان المجتمع الاسلامي بمؤسساته المختلفة لاسيما العائلة ، يستطيع استدخال القيم والمعايير القرآنية عن طريق اواليات التأنيس الاجتماعي التي تعد الوسيلة التي يستخدمها المجتمع الاسلامي في خلق الشخصية المؤمنة ولكن عملية احداث استدخال كامل امر عسير وغير ممكن لان الكائن العضوى يمتلك الكثير من الدوافع التي لا تتوافق مع ما يرتبه نسق التفاعل فالانسان غير قادر على استعياب كل ما يأتيه فحتى لوافترضنا ان الانسان قطعة اسفنجية تمتص مايأتيها من ماء، الا انها بالتأكيد ستصل الى حد الاشباع الذى يتعذر معه استيعاب المزيد ولاستحالة هذا الادخال الكامل فأن امكانيات الخطأ والانحراف واردة وهنا يستخدم المجتمع آلية اخرى تحاول ضبط مايصدر عن الفرد من افعال لاتتلأم مع مايريد المجتمع الاسلامي وهنا قد يلجأ المجتمع الى العقوبة لسد تلك الفجوة التي تتركها استحالة الاستدخال الكامل للقيم والمعايير القرآنية .

اما الحاجات التي يقابلها كل نسق من هذه الانساق فيمكننا ان نتصورها بارسونيا كالاتي :

١- القرآن يقابل الحاجة الى المحافظة على النسق العام للفعل (Maintenance) وادامه .

٢- نسق التفاعل الاسلامي (المجتمع المسلم) يقابل الحاجة الى التكامل (Integration)

٣- الشخصية المؤمنة التي تقابل الحاجة الى تحقيق الهدف الذى يسعى اليه المؤمن حقا وهو (رضا الله- الجنة) (Goal).

٤- الكائن العضوي المولود في مجتمع مسلم يقابل الحاجة الى التكيف (Adaptation)

ويقوم الكائن العضوى بتزويد الشخصية بالطاقة الحركية لكي تتحرك في اطار المجتمع المسلم الذى ينظم التفاعل من خلال الضوابط القرآنية ، اى ان القرآن يمثل قمة الضبط(*) مع غنى في المعلومات في الوقت الذى يكون فيه الكائن العضوي ذا فاعلية عالية مع نقص حاد في المعلومات وهذه الفاعلية تستفيد منها الشخصية في اطار

كونها فاعلا اجتماعيا قادرا على التفاعل في المجتمع الاسلامي الذى يحكمه النسق القرآني .

وتجدر الاشارة الى ان آلية الضبط تزداد قوة كلما ارتفعنا بالمكونات فالكائن العضوى لايحتوى على عنصر الضبط في حين تحتوى الشخصية على نسبة من الضبط وتزداد في نسق التفاعل (المجتمع الاسلامي) وتبلغ أعلى قوة للضبط في النسق القرآني .

وهكذا نرى ان الهاجس الذى يجمع التوجهين البارسوني والقرآني الاجتماعي هو هاجس ضبطي فالنسق الثقافي عليه ان يضبط النسق الاجتماعي ونسق الشخصية ولكن قوته الضبطية لاتصل الى مستوى الضبط التي يريدها النسق القرآني لان التوجه القرآني دنيوى واخروى وهذا يصعد من قابلية الضبط دينيا واجتماعيا .

ثالثا: القصدية والمسؤولية في الفعل القرآني الاجتماعي

ان الفعل عادة يبنى على القصد بل ان اكثرالعلماء يعدون القصد في الفعل مسألة جوهرية ولهذا نجد ان شوتر (Shotter) يذهب الى ان القصدية (Intentionality) تعد العنصر المفتاح (key) والمحرك الاساسي للفعل (٧٩) ، والذى يؤثر في القصد معرفة الفاعل وظروف التفاعل .

ولقد اهتم القرآن بمسألة القصد في الفعل لان الفعل هو الذى يرتب المسؤولية على فاعل الفعل ولهذا جاء في التنزيل ﴿ من يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها﴾(آل عمران-١٤٥) ولقد اوضح الحديث النبوى اهمية القصد في السلوك بقوله﴿انماالاعمال بالنيات وانما لكل امرئ مانوى﴾ (٨٠) اى ما قصد وما يتبع القصد من عمل﴿ وان ليس للانسان الا ماسعى وان سعيه سوف يرى ثم يُجزاه الجزاء الاوفى ﴾ (النجم ٣٩-٤١) وارى في هذه الايات تلخيصا للقصد والعمل فالسعي في الاولى قصد وفي الثانية عمل ومن ثم يأتي الجزاء وورد مثل ذلك في التنزيل ﴿ومن اراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾ (الاسراء-١٩) .

اما المسؤولية فقد اهتم بها القرآن اهتماما بالغا لان الانسان يحاسب نتيجة تحمله

لنتيجية افعاله والادلة القرآنية عديدة ﴿ وكل انسان الزمناه طائرة في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسبا﴾ (الاسراء -١٣-١٤) ﴿ من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (الاسراء-١٥) ﴿ واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا﴾ (البقرة-٤٨) وايات اخرى كثيرة . (*)

ولكي تحدث المسؤولية لابد من توافر القصد اذ تقع المسؤولية على الفاعل بما يقصد ولهذا فأن مسؤولية الانسان تخف كلما زادت المجهولية في القصد ﴿انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة﴾ (النساء-١٧) . ويشترط اخرون الحرية عنصرا اخرمهما في تحمل المسؤولية ويمكننا دعم ذلك بآيات عديدة منها ﴿ فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا اثم عليه ﴾ ﴿وقد فصل لكم بعض الذين حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ﴾ وهناك من يرى ان هذه الايات وآيات اخرى هي التي حفزت الفقهاء على صياغة المبدأ الفقهي القائل (ان الضرورات تبيح المحظورات) (٨١) ويشير دراز الى ان المسؤولية لاتوجه الى الانسان الا اذا تمتع بحريته واختياره . (٨٢)

اما مراحل المسؤولية فهي مرحلتان الاولى (قبل الفعل) وهي نوع من الكرامة التي اعطيت للانسان وهي مسؤولية تكليف ومطالبة والثانية تأتي بعد الفعل وتعبر عن حالة الاستجواب والمحاسبة والموقف فيها يعد موقف اتهام ينتهي بالبراء ة او بالادانة، (٨٣)

ويمكننا ان نقسم المسؤوليات بصورة عامة الى مسؤولية دينية واخلاقية واجتماعية(٨٤) (*) وحقيقية الامرتشير الى صعوبة الفصل بين هذه المسؤوليات فكل مسؤولية هي اخلاقية ودينية واجتماعية وفق مارسمه لنا القرآن فكلها تشير الى مسؤولية الانسان وتحمله تبعات اعماله ويشير محمد عبدالله دراز الى هذا التداخل بين المسؤوليات وامكانيات انسحاب الوحدات على الاخرى (٨٥) لانها مسؤولية واحدة هي مسؤولية الانسان امام الخالق سواء كانت متعلقة بذاته كأنسان او متعلقة بدوره كانسان متفاعل مع الاخرين .

والانسان في المجتمع المسلم لايكون مسؤولا عن عمله فقط وانما يكون مسؤولا عن عن اعمال الاخرين ويشير دراز الى ثلاث حالات يجازى فيها الانسان على عمل غيره

وهي (٨٦).

١- ان يكون لنا تسبب مقصود في فعل الغير بالامر والايحاء فلا تكون علينا مسؤولية الامر وانما مسؤولية العقاب والثواب ايضا.

٢- ان تكون لنا القدرة والاسوة فقط، ((من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة)).

٣- سكوتنا عن افعال الاخرين، فالساكت عن الشر له اجر فاعله.

وهكذا تكون المسؤولية المرتبطة بالقصد والحرية امانة في عنق الانسان وعهد عليه الايفاء ﴿ياايها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون﴾ (الانفال-٢٧) وعلى الرغم من اننا نشير الى كون المسؤولية تلقى على عاتق الفرد الا ان هذا لايمنع من وجود مسؤولية جماعية ولكني اراها مجزأة، اى المسؤوليات فردية تجمع لتكون مسؤولية جماعية ﴿تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة-١٣٤) وكذلك قوله تعالى ﴿ ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (آل عمران-١٠٤).

اذن فالفعل القرآني الاجتماعي هوفعل التزامي يكون الفاعل فيه مسؤولا امام الله عنه سواء كان ذلك بتفاعل مباشر عن طريق طقس ديني (عبادات) اوغير مباشر ناتج عن التفاعل مع ابناء المجتمع (المعاملات) ولهذا نقول انه فعل التزام ديني واخلاقي واجتماعي بوصل من دون فصل.

مراجع الفصل الثالث

(١) بارى شوكرمان، علم الاجتماع، النظرية والمفهوم، ترجمة وتعليق د. محمد الغريب، المكتب الجامعي الحديث، ط٥، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٩١.

(٢)د. لطفي بركات احمد، القيم والتربية، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٣، ص ٤.

(٣) نبيل محمد توفيق، الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق، مصدر سابق، ص١٩.

(*) قارن هذا التوجه مع التوجه الانجيلي في (انجيل متى) (اصحاح ٢٤-٣٣)

(٤) احمد مصطفى، تفسير المراغي، جـ٩، مصدر سابق، ص١٢٨.

(٥) Julius Gould, william,L.kolb, ADictionary of Social Science, Op.cit, p.472.

(٦) Charles p.Loomis , zona. k Loomis, Modern Social Theory, Affiliated, East- West, Press, PVT.LTD.New Delhi, 1964P. 269.

(٧). Ibid.,p.197

(٨)بتصرف ، ابراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، اعداد نخبة من الاساتذة المصريين العرب،والهئية المصرية العامة للكتاب، الشعبةالقومية للتربية والتعليم والثقافة، اليونسكو ١٩٨٧، ص ٥٥٦-٥٥٧.

(٩) عبد الرحمن النجار، الدين في ميزان الحياة، مجلة الفكر الاسلامي، دار الفتوى الاسلامية دار الارشاد للطباعة والنشر، العدد الثامن، السنة الثالثة، بيروت ،١٩٧٢، ص ٣.

(١٠) Thomas W. Lippman, Understanding Islam, An Introduction to the Moslem World, Published in Amercan Library, First Printing , NewYork. 1982.p.31.

(١١) Bernard Lewies,Richard Ettinghausen and others,The World of Islam,Faith, People, Culture, Desined and Produced by Thmes and Hudsen, London,1976.p.26.

(١٢) محمد ابو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر ، د ت، ص ١٧.

(١٣) جميس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في ا لسحر والدين، ترجمة احمد ابو زيد، جـ١ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ، ١٩٧١، ص ٢١٨.

(١٤)عبد الرحمن النجار، مجلة الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص ٦

(١٥) د. مصطفى كمال وصفي، النظم الاسلامية الاساسية، عالم الكتب، القاهرة، ص ١٤-١٨.

(١٦) سيد قطب، السلام العالمي والاسلام،مكتبة وهبة، مصر،١٩٥١،ص٩.

(١٧) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن واولياء الشيطان، مصدر سابق، ص ٧٥

(*) يبدوان الكتاب استخدم كلمة (good) ووضعها بين قوسين حتى يعطي الكلمة معنى مطلقا فهي تعني جيد، واسع، واقعي، خصب، صالح، سليم، مفيد، حقيقي، فاضل ، بارع، كفؤ"،

(١٨) Thomas, understanding Islam,op.cot,p.73

(١٩) Ibid., p.73

(*) انظر بهذا المعنى د. احمد خليل، في التشريع الاسلامي، دار المعارف، مصر ١٩٦٦ص٩، وانظر

ايضا جب هاملتون،الكسندر روكسين ، بنية الفكر الديني في الاسلام، تعريب د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق.د ت، ص ١٠٠-١٠١.

(٢٠) احمد حسن فكرة العبادة في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، المجلد الثالث عشر" العدد٣، ٤، والمجلد الرابع عشر، العدد١، الخاص بالعبادة، اسلام أباد، باكستان، مارس، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص٥٤-٥٥.

(٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٩.

(٢٢) عبد الرحمن الطاهر، العبادة عند الامام ابو القاسم الخوئي، مجلة دراسات اسلامية، ج ١٣، ١٩٧٨، المصدر السابق نفسه ،ص ١٧.

(٢٣) تفسير المراغي، مصدر سابق، جـ١،ص ٣٢.

(٢٤) احمد حسن، فكرة العبادة في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، مصدر سابق، ص٥٤.

(٢٥) Max Weber.Economy and Society Edited by Guenther Roth and claus Wittich University of California press, 1978, p.22.

(٢٦)براين بيرنر،علم الاجتماع والاسلام، ترجمة ابو بكر احمد باقادر، دار القطم، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٦٦.

(٢٧)المصدر السابق نفسه، ص ٦٨.

(٢٨) بتصرف، براين تيرنر، المصدر السابق ، ص ٧٣-٧٥.

(٢٩) المصدر السابق ، ص ٧٥. انظر الصفحات التي تلي هذه الصفحة ولغاية ص ٨٥ فهنالك دعم كبير فيها للافكار التي طرحها تيرنر.

(٣٠) صحيح مسلم، بشرح النووى تحقيق واشراف عبدالله احمد ابو زينة، المجلد الثاني، كتاب الصلاة، مطبعة الشعب ، القاهرة ،١٩٦٠، ص ٢٧

(٣١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ١٢، مصدر سابق، ص ١٨٦.

(٣٢) محسن عبد الحميد، النظام العبادي في الاسلام ، مجلة الدراسات الاسلامية، مجلد ١٣ ومجلد ١٤، العدد الاول، باكستان، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص ٣٤. مصدر سابق(العدد الخاص بالعبادة).

(٣٣) المصدر السابق نفسه، ص٣٥.

٣٤) بتصرف عبدالرحمن العيسوى ، الاسلام والعلاج النفسي،دار الفكر الجامعي الاسكندرية، د ت، ص ١٩١.

(٣٥) محمد ابو زهرة، محاضرات في المجتمع الاسلامي، معهد الدراسات الاسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، ص ١٥.

(*) انظر اى تفسير فانه يفسر كلمة الصدقات هنا بالزكوات، ومنها الجلالين ، الكشاف المراغي.

(٣٦) بتصرف، محمد قطب، شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، ط٥ مصر، ١٩٦٢، ص٩١-٩٣.

(٣٧) تفسير المنار، جـ٢،ص ٤٦٧.

(٣٨) محمد عبد القادر، ابو فارس، فقه الامام البخارى، جـ١،دار الفرقان، ط١ الاردن ١٩٨٩،ص ٢٤٤.

(٣٩) د. شعبان محمد اسماعيل، العبادة في الاسلام، مفهومها وخصائصها، دار الشباب للطباعة، ط ١، القاهرة، ١٩٨٠،ص ٣٢.

(٤٠) محمد يوسف موسى، مصدر سابق ،ص ٣٦.

(٤١) فوزي سالم عفيفي، بين علم النفس والدين، دار غريب للطباعة والنشر، الكويت، د ت ص ١٥.

(٤٢) محمد ابو زهرة، محاضرات في المجتمع الاسلامي،مطبعة يوسف، القاهرة، د ت، ص ١٣للمزيد من المعلومات عن العبادات راجع

(أ) بدران ابوالعينين، العبادات الاسلامية، مقارنة على المذاهب الاربعة، مؤسسة شباب الجامعة،الاسكندرية ،(د ت).

(ب) الشيخ محمد علي، بن حسين المالكي انارة الدجى، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٩.

(ج) بشير عبدالرحمن الزعبي، احكام العبادات ، دار القرآن الكريم، طبع في دار الفكر بدمشق ط٤، ١٩٨٠.

(٤٣) ابن منظور، لسان العرب، جـ١٣،مصدر سابق، ص ٥٠٢.

(٤٤) عباس علي كاشف الغطاء المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية الشريعة، جامعة بغداد، ايلول ،١٩٨٧، ص ٣١.

(٤٥) عباس علي كاشف الغطاء، المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٤٦) الموسوعة الفقهية، دار الاوقاف والشؤون الاسلامية، جـ١،مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩.

(٤٧)صلاح مصطفى الفوال، المقدمة لعلم الاجتماع العربي الاسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٧٧

(٤٨) الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، جـ٧، مصدر سابق ،ص ١٣٧-١٣٨.

(٤٩) زكي محمد اسماعيل، نحوعلم الاجتماع الاسلامي، مصدر سابق، ص٥٩

(٥٠) جارالله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، جـ١دار الكتاب العربي، بيروت ص ٦٥٨.

(٥١) د . محمد عبد السلام واخرون، دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت د ت، ص ٥٠٠.

(*) راجع محمد عبد القادر ابو فارس، فقه الامام البخاري، جـ٢، مصدر سابق ص ٦٤٩- ٦٥٠

(*) راجع المصدر السابق، جـ٢، كتاب البيوع، ص ٣٢١-٣٤٣.

(٥٢) محمد قطب ، هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، مصدر سابق، ص٣٨-٣٩.

(٥٣) بتصرف د. محسن عبد الحميد ، الاسلام والتنمية الاجتماعية، دار الانبار للطباعة والنشر، مطبعة الخلود،ط ١ . ١٩٨٩، ص ١٠٤.

(٥٤) محمد عبده، الاسلام دين العلم والمدينة، عرض وتحقيق وتعليق، طاهر الطناحي، دار الهلال، القاهرة، ص ١٠٠.

(٥٥) محمد عبد القادر ابو فارس، مصدر سابق، ج٢ ص ٧٧٠.

(٥٦) انظر بهذا المعنى محمد ابو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر بيروت، د ت ص ٥١-٥٥.

(٥٧) David L.Sills, International Encyclopedia of The Social Science, The Macmillan Company, Free press Volume 11 Newyork, 1972,pp. 297-298.

(٥٨) د. ابراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ١٨٥.

(٥٩) المصدر ا لسابق نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.

(٦٠) د. نبيل السمالوطي، الدين والبناءالاجتماعي، جـ١،دار الشروق للنشروالتوزيع، ط١، جدة ١، ١٩٨، ص ١١٥.

(٦١) دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د.احسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠،ص ٣١٦.

(*) للمزيد من المعلومات عن الدور والمركز راجع، عبدالهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة،مصر ،١٩٨٣،ص ٩٦-٩٧.الدور، ص٢١٤-٢١٥، المركز، وانظر عن الدور ابراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٦٢) السمالوطي، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٦٣) المصدر السابق، جـ١، ص ١١٥.

(٦٤) محمد المدني، المجتمع الانساني كما تنظمه سورة النساء ، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، مطابع الاهرام، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٧٥.

(٦٥) الجزرى، مجد الدين ابي السعادات (ابن الاثير) ، جامع الاصول في احاديث الرسول، حقق نصوصه واخرج احاديثه وعلق عليه عبد القادر الارناؤوط، جـ٤، مطبعة الملاح ، ١٩٧٠، ص ٠٥٠ .

(٦٦) محمدشلتوت، من هدى القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٦٧) للمزيد من المعلومات حول الاسرة الاسلامية راجع

أ- الغزالي، احياء علوم الدين، جـ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ، د ت، ص ٢٤-٣٣

ب- ابراهيم معوض عوض ، الاسلام والاسرة، دار النشر للجامعيين، مصر، ١٩٦٠،

جـ- احمد محمد احمد، الاسرة التكوين، الحقوق الواجبات، دار القلم، الكويت، ١٩٨١.

د- احمد الكبيسي،فلسفة نظام الاسرة في الاسلام، مطبعة الحوادث، بغداد ،١٩٩٠.

هـ- كتب الحديث النبوى، والخاصة منها بابواب الزواج والطلاق وطاعة الواليدن...الخ.

(٦٨) مصطفى كمال وصفي، النظم الاسلامية الاسياسية، عالم الكتب، القاهرة، د ت، ص ١٩- ٢٣.

(٦٩) انظر المودودى، نظرية الاسلام السياسية، مكتبة المنار، الكويت، د ت، ص٣٨-٤١وللمزيد من المعلومات عن المؤسسة السياسية راجع د. محسن عبد الحميد، الاسلام والتنمية الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٧٩-٩٠.

(٧٠) انظر عباس محجوب، مشكلات الشباب، الحلول المطروحة والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، قطر، ١٩٨٥.ص ١٢٨-١٣١.

(٧١) محمد رشيد رضا، المنار، جـ٢، مصدر سابق، ص٢٨٢ انظر بهذا المعنى ايضا محمد شلتوت من هدى القرآن، مصدر سابق، ص٢٠٨.

(٧٢) Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Universrty Press of Cambridge, U.S.A. 1969.p.225.

(٧٣) المراغي،جـ٨،مصدرسابق، ص٩٣.

(٧٤)انظر ايضا بنفس المعنى المصدر السابق، جـ٢٣، الزمر، ص ١٥١.

(٧٥)ازمخشري، الكشاف، جـ٢، مصدر سابق، ص٤٣.

(٧٦)الطبطبائي، الميزان ، جـ٧، مصدر سابق، ص٢١٤.

(٧٧) Smelser, The theory of Collective Behaviour, Op. cit, p. 31.

(٧٨) ملاحظة: القصر في الصلاة الرباعية فقط ويكون مباحاً في حالة السفر الطويل، انظر د. احمد عمر هاشم من هدى السنة في العبادات، مطبعة السعادة، ط١، مصر، ١٩٨٠، ص٧،

(*) انظر الآية (٢٤) من سورة التوبة، والآيات ١١٣و١١٤ وايضاً الآية ١٥٢ من سورة الأنعام ﴿واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ وقد تشير هذه الآية الاخيرة الى تفضيل معيار على آخر وفق دنوها وقربها من تحقيق (مرضاة الله) القيمة فقُدم معيار العدل على صلة الرحم.

(*) وقد يظهر تجاوز للمعيار من اجل القيمة كما في الآية(١١٣- براءة) وما ظهر في عزوف ابراهيم عن الاستغفار لأبيه بعدما علم انه عدو له (١١٤التوبة)، وطبعاً هذه سلوكيات انبياء تنتمي الى مستوى قرآن يتتصاعد فيه القيمية المطلقة.

الفصل الرابع
المؤثرات في الفعل القرآني الأجتماعي

أولاً : بناء فرويد للشخصية الأنسانية

ثانياً : كيف نفهم فرويد سوسيولوجياً؟

ثالثاً : النَفسُ الأنسَانية كما يُصَورها القرآن .

رابعاً : نحَوالتَوليف بَين فكرة بناء النَفس الأنسانيّة قرآنياً فرويدياً .

خامساً : مَثل قرآني تطبيقي عَن تصَارع الدافعَ والثقافَة .

سادَساً : مَثل قرآني عَن صَراعِ الأدوار .

سابعاً : التَوبَّة وأعادَةً بِناء الفِعل القرآنيِ الأجتَمَاعي .

الفصل الرابع

المؤثرات في الفعل القرآني الاجتماعي

تمهيد

اوضحنا في الفصل الثالث الصيغة التي تم من خلالها بناء الفعل القرآني الاجتماعي الذى يعبر عن التزام الفاعل المسلم ادائياً بالقيم والمعايير الاجتماعية المستمدة من القرآن الا اننا لا نفترض ان يسير هذا الفعل على نحو خال من العوائق، فنحن نعلم ان فعلنا هذا يمثل صياغة مثالية (Ideal Type)والواقع يشير الى وجود خلل في التطبيق. هذا الخلل ناشيء عن العديد من المؤثرات التي تؤثر في الفاعل وفي ظروف التفاعل ايضا ورغم اننا اشرنا في محور التسهيلات الموقفية الى قسم من الظروف التي تسهل اوتعرقل مهمة الفاعل في حث المعيار نحو القيمة الااننا لم نستطع استيعابها كليا ولاسيما اننا ناقشنا الفعل ولم نناقش بعد الفاعل، وهذا يتطلب منا التركيز على طبيعة بناء الشخصية الانسانية التي تعد عاملا مهما في التأثير في الفعل مستعينين بالقرآن وطريقة تقسيمة النفس الانسانية محاكين في ذلك مدرسة التحليل النفسي وبخاصة آراء فرويد في بناء الشخصية الانسانية.

ولكي نفهم الطريقة التي سنعالج بها بناء النفس الانسانية علينا اولا ان نفهم بناء الشخصية عند مدرسة التحليل النفسي(وعند فرويد ذاته) وذلك كي نقترب من فهم علمي لها، ثم نعمل على فهم الايات القرآنية الخاصة بالنفس الانسانية وتأويلها، ومن ثم ننظر في التساؤل الاتي (هل طبيعة النظرة القرآنية تقترب ام تبتعد عن آراء مدرسة التحليل النفسي؟ وهذا يقتضي منا اذن شرح مكونات الشخصية عند كل من القرآن وفرويد حتى تتضح لدينا معالم رسم الشخصية عند كل منهما.

وسنعرج في هذا الفصل ايضا على مسألة تعارض الثقافة مع الدافع بمثال قرآني وكذلك مسألة صراع الادوار بمثال قرآني ايضا، ولما كان الخطأ امرا متوقعا في السلوك البشري فلا بد اذن من وجود منفذ يستعين بها الفاعل لاعادة بناء فعله القرآني الاجتماعي المنكسر وهذا المنفذ هو التوبة التي تعد بحق وسيلة لاعادة بناء الفعل

عندما يتعرض الاخير للخطأ والانحراف والان سنقوم بشرح ماشرنا اليه بهذا التمهيد البسيط بشيء من التفصيل والتحليل وسنبدأ باهم محور في هذا الفصل هو فهم الفاعل ومن ثم نعرج على بقية المحاور.

اولاً: بناء فرويد للشخصية الانسانية

تتكون الشخصية في مفهوم (فرويد) من ثلاثة مركبات اساسية الاول هو(الهذا) (الهو) (Id) ويطلق عليه احيانا (الانا السفلى) اما المركب الثاني فيطلق عليه الانا (Ego) في الوقت الذى يطلق على القسم الثالث اسم (الا نا الاعلى) او(مثال الانا) (Super Ego)ورغم ان كل جزء من هذه الاجزاء له عملياته الخاصة به، لانستطيع اجراء عملية فرز دقيق بين اجزاء النفس، ولكن مثل هذه التجزئة تسهل مهمة التحليل، ولهذا سنتناول هذه الاجزاء باختصار كما ذهب الى ذلك فرويد.

١-(Id) (الهذا)، (الهو).

اخذ (فرويد) هذا الاصطلاح من (جروديك) وقد عنى به(فرويد) الاجزاء غير المرئيةفي الجهاز النفسي اذ تبقى مجهولة ولانعرف عنها الا ما يمكن ان تزود نا به الاحلام اوالاعراض العصابية(١)، ويعد الهذا النظام الاساسي او الاصلي في الشخصية الذى يتكون من موروثات موجودة سيكولوجيا منذ الولادة بما في ذلك الغرائز، ان الهذا عبارة عن مستودع للطاقة النفسية التي تزود النظامين الاخرين بالطاقة كما انه يشكل خبرة ذاتية للعالم الداخلي مبتعدة عن الواقع الموضوعي وهذا ماجعل فرويد يطلق عليه اسم (الواقع النفسي الحقيقي)(٢)

(يسود مبدأ اللذة بلا منازع في الهذا) (٣) اذ ان كل كائن يتعرض الى الاستثارة سواء بمنبه خارجي ام بحاجة داخلية الى حالة من التوتر، ويقوم الهذا بتفريغ حدة هذا التوتر محاولاً اعادة الانسان الى مستوى ريح ومنخفض الطاقة وهذا مبدأ الذي يعمل به الهو لخفض التوتر هو مبدأ اللذة (٤).

ويحقق الهو خفض التوتر عن طريقين هما الافعال الانعكاسية والتفكير الاولي، وتعمل الاولى على خفض التوتر بصورة مباشرة، ويولد الانسان مزوداً بعدد منها لمواجهة الاشكال البسيطة من الاستثارة ومن بين هذه العمليات بعض الارجاعات

الولادية الآلية كالعطس والغمز بالعين، اما التفكير الاولي فينشأ نتيجة لعدم القدرة على الاشباع للحاجات الملحة لدى الكائن البشري وهذا يخلق خيالات مرغوبة ومتمناة او بالاحرى خلق وهم بالسلوك الذي من الممكن ان يخدم خفض حالة التوتر، فالتوتر نتيجة لعدم توافر الطعام يخلق خيالاً بالطعام وهذا النوع من الخبرة يطلق عليه (الخبرة الهلوسية)(٥). ونتيجة لان الانسان لا يستطيع ان يعتمد على صور وخيالات وهمية في خفض توتراته فان عمليات جديدة تظهر يطلق عليها العمليات الثانوية وهذا يعني ان الانا بدأ بالتكون، ومن هذا كله نرى ان لهذا مكمن للدوافع الانسانية، فالناس عند فرويد يسلكون وفق مجموعة دوافع اطلق عليها فرويد اسم (اللبيدو)(٦) وقرنها على نحو وثيق بالرغبات الجنسية ثم اطلق عليها فيما بعد اسم (الهو) ويسلك هذا الاخير مسلكاً لا شعورياً عادة(٧).

٢- Ego (الانا)

يعرف فرويد هذا الجزء من الشخصية بانه "ذلك الجزء من الهذا الذي طرأ عليه تعديل تحت تأثير مباشر للعالم الخارجي عن طريق نسق الادراك الشعوري ويعمل هذا الجزء على ان يمد تأثير العالم الخارجي الى الهذا ونوازعه(٨). وينشط الانا مبتدئاً بالظهور تحت تأثير ووطأة نزعة الخيال التي ترسمها العمليات الاولية في (الهذا) ولهذا فأن الانا يتبلور لاشباع رغبات الهذا بصيغة عقلانية خاضعة للتنظيم ومن هنا فأن الانا ينشأ نتيجة لحصول المواجهة بين القوى الدافعية والغرائزية للهذا بالعالم الخارجي واكتساب بعض الخصائص والمميزات الثانوية. (٩)

ان ظهور الانا يعبر عن حاجة عميقة للتعامل مع الواقع بصغية موضوعية فالهذا لايعرف الا الواقع الذاتي للعقل فحسب في حين يفرق الانا بين الاشياء الداخلية وبين التي توجد في حيز العالم الخارجي (١٠)، وعلى هذا يمثل الانا ما يمكن ان نطلق عليه العقل وسلامة المنطق وتتجلى أهميته الوظيفية في "كونه هوالذى يتولى امرة المنافذ الخاصة بالقدرة الحركية ولهذا فهو يشبه في علاقته مع الهذا الفارس الذى يحاول ان يلجم قوة الحصان العظيمة(١١).

ومن هنا نرى ان الاسلوب الذى يستخدمه الانا في تفريغ حدة التوتر اسلوب واقعي

يعتمد على العمليات الثانوية وليس الاولية التي يصورها الخيال البدائي للهذا ويمكننا ان نفرق بين الهذا والانا على النحو االآتي :

١-ان الهذا سابق في ظهوره على الانا .

٢- يعتمد الهذا على عملية اولية لخفض حدة التوتر في حين يعتمد الانا على عملية ثانوية واقعية لخفض التوتر .

٣- يطبق الهذا مبدأ اللذة في حين يطبق الانا مبدأ الواقع .

٤-يكون الهذا فوضويا في حين يميل الانا نحو التنظيم .

٥- تغطي معظم مساحة الانا بالشعور على عكس الهذا الذى لايعد شعوريا على الاطلاق . ومما سبق نرى ان الانا هو الجهاز الاداري المسيطر على منافذ السلوك والفعل مختاراً من البيئة الجوانب التي يستجيب اليها ويقرر اشباع الدافع مع كيفية الاشباع وهو بهذا يتوسط الدوافع من جهة وظروف البيئة المحيطة بالكائن الحي(١٢) .

٣- Super Ego (الانا الاعلى)

ان كبت طاقة الهذا او اعلاءها تحدثان بمساعدة قوة اخرى اضافة الى قوة الانا هي قوة الانا الاعلى التي هي عبارة من الرقيب الاخلاقي(١٣) الذي ينشأ عن العلاقة بوالدينا (١٤) وحقيقة الامر تشير الى ان فرويد اراد من فكرة الانا الاعلى التعبير عن قوة المجتمع في التأثير في الفرد اذ ينشأ هذا الجزء من النفس عن طريق عمليات التنشئة حيث يتم بهذه العملية استدخال القيم والمعايير (الثقافية والأخلاقية) التي تقف مباشرة ضد رغبات الهذا فالانا الاعلى يمثل حارسا للموانع الاخلاقية(١٥) او كما يشير (سكينر) الى انه يمثل قساوسة المجتمع . (١٦)

ان الانا الاعلى عند فرويد قوة لاترفض بوهيمة الهذا فحسب وانما ترفض واقعية

الانا ومن هنا فأنه يحاول ان يصل بالانسان الى صياغة مثالية، ويمكننا القول بأن خلاصة الانا الاعلى تكمن في "انها تراعي غير الواقعية لاشباع الهذا" (١٧)

ويرى (فرويد) ان هذا الجزء ينشأ عن عمليات الثواب والعقاب التي يقوم بها الوالدان في عملية تنشئة الطفل وتربيته فكل ما يدين الطفل من قبل والديه يستدخل داخل الضمير الذى يمثل احد شقي الانا الاعلى وكل مايوافقانه ويثيبانه عليه يستدخل داخل انا الطفل المثالية التي تمثل النسق الاخرللانا الاعلى ويُطلق على الميكانزم الذى تتم بواسطته عملية الاستدخال هذه اسم (الاستدماج)والضمير يعاقب الشخص بأن يجعله يشعر بالاثم والذنب، ويثيب الانا المثالي، الشخص بأن يجعله يشعر بالفخر بنفسه(١٨).

ويتشابه الانا الاعلى مع الانا في محاولته السيطرة على رغبات الهذا إلا ان هنالك فارقا هو ان الانا يسعى الى الاشباع في حين يسعى الانا الاعلى الى ارجائه اوابعاده على الدوام(١٩). ولذلك قيل عنه "ذلك الجزء من الانا المتخصص في عملية الكبت" (٢٠).

واخيرا نقول ان الشخصية عند فرويد، كما يبدو حصيلة لخبرات الفردالتي مربها في حياته المبكرة وبخاصة السنوات الخمسة الاولي من حياته، ويخلط فرويد احيانا بين الصفة الداينميكية للسلوك وبين تطور الغرائز(٢١) وتنشطر الاخيرة عند فرويد الى شطرين هما غرائز الحياة وغرائز الموت فأما الاولى فتستخدم للحفاظ على

حياة الفرد ويندرج تحتها الجنس والعطش والجوع. (٢٢)واما الثانية فان فرويد يطلق عليها غرائز التدمير ومن المشتقات المهمة لغرائز الموت باعث العدوان(aggression) الذى عده فرويد موجودا في داخل الانسان ذا يرى ان المخلوقات ليست مخلوقات ودودة ووديعة وانما تحمل درجة هائلة من الرغبة في العدوان يجب حسابها على انها جزء من موهبتهم الغريزية(٢٣)

ورغم اهتمام (فرويد) بالغرائز الا انه لم يهمل على الاطلاق العامل البيئي لان عملية تطور الشخصية لاتحدث الا في وسط تفاعلي يهيء الفرص لنمو الشخصية وهذا ما سنحاول التعرف عليه عند تأويلنا لفرويد سوسيولوجيا .

ثانيا كيف نفهم فرويد سوسيولوجيا

يؤول (ماركوز)فرويد وفق فكرة الصراع بين حاجات الانسان الغرائزية ومتطلبات الحضارة اذ تخضع الحاجات العضوية للفرد التي تقوم على مبدأ اللذة الى وسائل التنشئة (مبدأ حقيقة الواقع) حيث تتطور الانا والانا الاعلى ويعملان على كبت الحاجات الغرائزية وينتج عن هذا الصراع غير المتكافيء تعاسة كبيرة تنتاب الفرد محدثة حالة من التوتر بينه وبين المجتمع ، الذى يدفع ثمنه الفرد باهضا وكرد فعل لهذا التوجه الفرويدى المتشائم ظهر خط جديد من النظرية هو خط الفرويدين الجدد ، ويلخص لنا (زيتلن)نقدهم لفرويد بالاتي

" لا تواجه الانا حضارة مجردة غير متغيرة وانما عالم متغير تأريخيا وبحجب هذه الحقيقة فأن مبدأ حقيقة الواقع عند فرويد يصبح محافظا وتبريريا لانه يحول الطارئ الى ضرورة ويسحب على الحقيقة ماهو خاص باشكال تاريخية اجتماعية معنية " (٢٤) وفي الحقيقة ان الفرويدين الجدد قد حاولوا تسطيح حاجات الانسان ودوافعه محاولين تخفيف حدة الصراع بين الفرد والمجتمع ولكن يبدو ان دقة نقدهم هذه لاتلغي ضرورةً صحة تعميم فرويد كما اكد ذلك ماركوزا . (٢٥)

يبدو ان الدور الذى اعطاه (فرويد) للتنشئة جعل له مكانة خاصة في علم الاجتماع ، اذ لابد من تعديل الطبيعة الغرائزية للانسان لكي يستمر الجنس البشرى بالحضارة (الكبت الاساسي)واستنتج ماركوز من كتابات فرويد نوعا اخر من الكبت اطلق عليه(الكبت الفائض)وهو عبارة عن القيود التي تستلزمها السيطرة الاجتماعية (٢٦) وهذا يبين لنا بجلاء اهمية التطبيع الذى نراه مفتاح نظرية فرويد سوسيولوجيا .

ان اهمية (فرويد) سوسيولوجيا جعلت بارسنز يهتم بكتابات فرويد ويجعلها حلقة اساسية من حلقات تفكيره ، فقد افاد بارسنز من التقسيمات التي وضعها فرويد للشخصية الانسانية في رسمه العلمية التفاعلية بين الذات والآخر حيث جعل بارسنز(الانا) الاساس في عملية التفاعل داخل النسق الان بارسنز جعل تركيزه على

التفاعل بطرفين لان هاجسه تدعيم النسق الاجتماعي في حين كان هاجس فرويد تدعيم الانا الاوسط(٢٧)، وعد بارسنز الانا الاعلى او الذات العليا كما يطلق عليها همزة الوصل في تكوين نسق الشخصية وفي الكشف عن العلاقة بين النسق الاجتماعي والنسق الثقافي(٢٨) كما يشير بارسنز الى مكان الانا الاعلى كجزء من بناء الشخصية ينبغي ان يفهم في اشكال من العلاقة بين ا لشخصية والثقافة الكلية المشتركة اذ بفضلها تصبح المستويات الانسانية للتفاعل ممكنة "(٢٩)

ويميل بارسنز الى توسيع معنى الانا الاعلى ليشمل جميع مكونات الثقافة المشتركة المستدمجة في الشخصية كجزء من بنائها وليس فقط عنصر المعايير الاخلاقية الذى اكد عليه فرويد(٣٠) والذى عده بارسنز عنصرا اساسيا الا انه يعده ضيقا اذا ما اقتصر (اى الانا الاعلى) على ذلك فقط. ومثلما آمن فرويد بدور الاسرة في صياغة شخصية الانسان لاسيما الاب والام آمن باسنز بذلك واكد ان وجهة نظر الاول صائبة اذ اهتم بمكانة الرمز الابوي في تنشئة الطفل(٣١) وفي الكتاب نفسه المشار اليه ابدى (بارسنز) اهتماما بالغا بعملية تنشئة الاطفال الجارية داخل العائلة واهتم ايضا بالمراحل الاولى من حياة الطفل تلك المراحل التي جعل فرويد فيها القالب الذى يصاغ بموجبه مستقبل كل شخصية . (٣٢)

وهكذا يمكننا ان نتصور الانا الاعلى على انه الرقيب الاجتماعي الذى يُستدخل في ذات الفرد لاغراض استمرارية عملية الاستقرار الاجتماعي وعند غياب هذا الرقيب فأن الانا سيكون فريسة سهلة للدوافع التي تضغط بشكل مباشر على الانا والتي لايقابلها ضغط يدعم الانا ويساندها.

وارى ان الانا الاعلى سيعمل بصورة فاعلة جدا كمكون داخلي اذ ا ما قوبل باسناد من الخارج فالانسان قد يتصرف تصرفات غريبة بمفرده تكون بعيدة عن شخصيته امام الناس وذلك لان تصرفات الفرد غالبا ماتكون وفق مايريده الاخرون الداخلون في عملية التفاعل ويعمل التطبيع عادة على تثبيت الانا الاعلى بشكل جرعات مثالية اخلاقية لكي يمنع الانسان من الغرق في (اللااجتماعية) بل ان الانا الاعلى يحاول سحب الانا نحو هذه المثالية ايضا. ومن هنا استطيع ان اقول ان فرويد يمكن ان يفهم سوسيولوجيا من خلال فكرة التطبيع وما يتبعها من فكرة الصراع بين ا لدافع والثقافة.

ثالثا: النفس الانسانية كما يصورها القرآن

حرص القرآن على ان يوضح صورة الانسان من خلال تناوله مفهوم النفس الانسانية بفصله اياها عن مفهوم الروح اذ بين ان الاخيرة شيء لايمكن الخوض فيه ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾ (الاسراء-٨٥) في حين راح يفصل ويحلل في موضوع النفس الانسانية بآيات عديدة اذ كان القرآن يراها اى النفس (صورة الانسان او شخصيته)(٣٣).

ونتيجة لاهميتها كونها المعبر عن الفاعل الاجتماعي الذى يدخل في عملية التفاعل مع الاخر كان لابد من التعرف على الكيفية التى يرى فيها القرآن تلك النفس وغرضنا من ذلك هو فهم الفاعل كما يصورها القرآن، وهل طبيعة تركيبة النفس تسهل او تعرقل مهمة اداء الفعل القرآني الاجتماعي .

عندما نتكلم عن ا لنفس الانسانية في ضوء التصوير القرآني فاننا نذكر الاية التي تقسمها الى قسمين هما الفجور والتقوى ﴿ونفس وماسواها فالهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس٧-٨) ويبدو ا ن تقديم الفجور علىَ التقو ى امر يحتوى على حكمة معينة فرغم كون ا لواو التي تفصل بين الكلمتين (فجورها وتقواها) واو عطف لاتؤثر كثيرا في التقديم والتأخير الا اننا سندخل من هذا المنفذ في فهم النفس الانسانية قرآنيا مبتدئين كلامنا بالسؤال الاتي، هل لهذا التقديم حكمة معينة؟ وهل النفس الانسانية فاجرة بطبيعها؟ او هل الفجور سابق على التقو ى وماذا يعني هذا ؟

عندما يقول القرآن ((الهمها فجورها وتقواها)) هذا يعني ان النفس تمتلك استعدادا لان تكون فاجرة ولان تكون تقية ولكن يبدو ان الاستعداد البشرى للفجور اقوى من الاستعداد للتقوى بحكم قوة ضغط الدوافع الانسانية، ولكن هل نمتلك دليلا على هذا الغرض؟ لقد ذكر القرآن وعلماء المسلمين ما يسند هذا الفرض وفيما يأتي استعراض لبعض هذه الاسانيد.

١-جاء في الاية (٧٨) من سورة البقرة﴿ افكلما جائكم رسول بمالاتهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون﴾.

من المعلوم لدينا ان ا لرسل انما بعثوا ليتمموا مكارم الاخلاق(وانما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق) فالرسول يبعث ليعيد الاخلاق الانسانية الى نصابها ناصحا من

يرسل اليهم بالابتعاد عن الانغماس بالشهوات والكفر والفسوق والعصيان، وعندما تتقاطع تعاليم الرسالة التي يأتي بها الرسول مع هوى النفس لدرجة قتل الرسل، فأن هذا يدل على ان النفس تأمر بالسوء في طبيعتها، ومن هنا فأن مهمة الرسل تكمن في صقل النفس الانسانية وتشذيبها وتذكيرها بالضمير الاجتماعي والاخلاقي الديني، الذي ابتعد عنه الانسان.

٢- في الاية (١٤) من سورة آل عمران جاء قوله تعالى ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام﴾.

ان تزيين حب النساء انما يرمز للشهوة الجنسية وحتى كلمة البنين ما هي الا توكيد للاولى فالبنون لايأتون من دون عملية جنسية سواء كان عن طريق عملية شرعية ام غير شرعية وهذا يعني ان الدافع الجنسي (احد البواعث على الفجور) لايعد امرا سطحيا في حياة الانسان، وندعم رأينا بقوله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم﴾ (البقرة٨٧) فالمعلوم لدينا ان التماس الجنسي قد حرم بين الزوجين في شهر رمضان ولكن عدم قدرة الانسان على تجاوز ضغط هذا الدافع عليه خلال شهر كامل جعل بعضهم مخالفا لتعاليم هذا الشهر ولهذا نزلت الاية الكريمة، ونزلت في رجل من اتقياء المسلمين تخفيفاً عنهم ويشير الجزء الثاني من الآية الى الطمع الانساني والرغبة في التملك وهي صفات ضد الزهد والقناعة " ولاننسى ان الاية تبدأ بقوله (زُينَ للناس) "

٣- ﴿ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾ (ق-١٦).

ان الوسوسة تعني كل شيء مرفوض دنيويا وآخرويا فهي غالبا ماترمز الى الشيطانية التي تدل على انسياق الانسان وراء اهواء نفسه فالشيطان بمفهوم كل الديانات لايأتي بشيء مقبول اجتماعيا والهيا ولذا فأن الوسوسة قد تكون رمزا لتحريك الدوافع المرفوضة واشار القرآن الى حالات الوسوسة هذه بقوله ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سؤاتهما﴾ (الاعراف٢٠) وقوله ﴿من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس في صدور الناس﴾ وقد تكون الوسوسة حالة صراعية تشير

ولاسيما بالمفهوم الديني، الى رغبة الانسان في القيام بعمل مستنكر اجتماعيا ولهذا لانستبعد ان تكون هذه الاية اشارة لتحريك الدوافع التي يعد انطلاقها من دون ضابط إفساداً اجتماعيا وانتهاكا لروحانيات الدين واخلاقه، هنالك آيات عديدة اخرى تدلل على ضعف نفس الانسان ومنها قوله ﴿ وخلق الانسان ضعيفا﴾ (النساء٢٨) وجاء في الجلالين (اى انه لايصبر على النساء والشهوات) (٣٤) وايضا بقوله تعالى ﴿ خلق الانسان من عجل﴾ (الانبياء٣٧) ﴿ويدع الانسان بالشر دعاؤه بالخير وكان الانسان عجولا﴾ (الاسراء١١) ﴿ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا﴾ (المعارج١٩-٢١). وقوله تعالى﴿ ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ (السجدة١٣) ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فأن اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة﴾ (الحج١١) .

٤- اما الاية التي تؤكد فرضنا بمزيد من الدقة قوله تعالى على لسان يوسف﴿وما أبرئ نفس ان النفس لأمارة بالسوء﴾ (يوسف٥٣) وهذا يعني ان النفس ميالة الى المعصية، وذهب الى ذلك الرازى اذ يقول معلقا على هذا الاية " والمعنى من ذلك ما أزكي نفسي فالنفس ميالة الى القبائح راغبة في المعصية ويوسف عندما قال ((اني لم اخنه بالغيب)) بين ان ترك الخيانة ماكان لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة لان النفس امارة بالسوء والطبيعة تواقة الى اللذات فبين بهذا الكلام ان الترك ماكان لعدم رغبة بل لقيام الخوف من الله " (٣٥).

والنفس الانسانية تتفق بهذاالمعنى في الغاية مع الشيطان مفهوما حيث ان كليهما يأمران بالغواية والضلالة(٣٦)، اذن فالنفس الانسانية امارة بالسوء في تركيبتها الجبلية اوان الفجور اصل قوى في النفس ﴿اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين﴾ (يس٧٧). وهنالك من علماء المسلمين من ايد هذه الحقيقة اضافة الى ماذكرناه من الرازى ومن بينهم .

١- ابن خلدون، اذ يقول في مقدمته(اعلم ان الله ركب في طبائع البشر الخير والشر وكما قال تعالى (وهديناه النجدين) وقال فالهمها فجورها وتقواها والشر اقرب الخلال اليه اذا اهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين)) (٣٧)

٢- اما الغزالي فيرى النفس بمعنيين احدهما هو " الجامع للصفات المذمومة وهي

القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهذا ما يؤيده قول الرسول(اعدى اعدائك نفسك التي بين جنبيك والمعنى الثاني هو الجوهر الذى هو كل المعقولات وهو من عالم الملكوت(٣٨) ويؤيد الغزالي المعنى الاول في كتابه الاحياء اذ يقول " اعلم ان عدوك نفسك التي بين جنبيك وقد خلقت امارة بالسوء فرارة من الخير وامرت بتزكيتها وتقويمها وقودها بسلاسل من القهر الى عبادة ربها وخالقها ومنعها عن شهواتها وفطامها عن لذاتها فأن اهملتها جمحت وشردت ولم تظفر بها بعد ذلك " (٣٩)

ونتيجة لكون النفس الانسانية تحمل الصفات الذميمة والغرائز (*) السقيمة المطبوعة عليها فأن (الشيعة الامامية) قالوا ان الجهاد الاكبر هو جهاد النفس اى بعبارة اخرى مقاومة العدو الداخلي للانسان(٤٠) وهذا التوجه مأخوذ عن النبي الذى اكد الفكرة نفسها .

ومن هذا كله نستنتج ان النفس الانسانية تمتلك دوافع الفجور المتأصلة في طبيعة تركيبتها وهذا يتطلب من الانسان المؤمن ان يسعى للسيطرة على هذه الدوافع والعمل على اشباعها بالصورة التي يرتضيها المجتمع .

هذا مايتعلق بجانب الفجور وفيما يأتي استعراض للجانب الاخر وهو جانب التقوى .

مثلما يمتلك الانسان اسعتدادا للفجور فانه يمتلك استعدادا للتقوى وكما يقول ابن عربي " ان الله جعل في طبيعة النفس استعدادا لقبول ماتلهمه من فجور وتقوى وجعلها قادرة على التمييز " (٤١) فالانسان يمتلك اصلا نفسيا عاما يرثه من خلال (الاستعداد او القابلية والقوة) وهذا الاصل يحرك جميع جوانب السلوك الخاص بالشخصية الانسانية سواءكان ذلك متعلقا بجانب بايولوجي او نفسي وتجدر الاشارة الى ان الاصول البيولوجية (كالجوع والجنس) تظل اصولا موروثة في حين اننا لانزود بأصول نفسية معينة كالبخل والكرم او الصدق او غيرها وانما نمتلك القابلية او الاستعداد للاتصاف بتلك السمة او غيرها . (٤٢)

وعودا الى التقوى فانها تمثل القيم والمعايير المرتبطة بها التي دعا اليها القرآن والتي فصلنا فيها في الفصل الثالث فالتقوى، بايجاز رياضة النفس بالخلق الفاضل والتأدب

بادب الشريعة وهي صفة جامعة للايمان ايضا وعندما سئل (الصادق)عن معنى التقوى اجاب "ان لا يراك الله حيث نهاك ولايفتقدك حيث امرك" (٤٣) والتقوى قرآنيا لاتتعلق بأمر دنيوى فحسب وانما تؤثر الجانب الاخروى فهي تمزج (الدنيا بالاخرة) و(الدين بالاجتماع) ويعمل المجتمع الاسلامي على ان يستدخل قيمه ومعاييره ونظامه الاخلاقي في ذات الفرد لكي يعمل على صقل النفس الامارة بالسوءوتشذيبها وهكذا تقف التقوى بالضد من الفجور صانعة ضغطا ضابطا يمنع الفجور من الانفلات.

وتتكون التقوى في نفس الانسان بفعل عملية التأنيس الاجتماعي الذى يقوم به المجتمع لافراده وقد آمن القرآن بأهمية التأنيس فلو تمعنا في قوله تعالى ﴿ونفس وماسواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ لوجدنا انه يمكن ان يؤول تأويلين وكما يأتي:

التأويل الاول، هو ما اعتدنا على معرفته وسماعه الذى يبين مسؤولية الانسان واختياره في توجيه سلوكه نحو الفجور او التقوى وهذا يعني وجود مركب جديد في النفس مسؤول عن اتخاذ القرار وهذا ما سنأتي اليه الاحقا.

التأويل الثاني، او ا لتأويل السوسيولوجي للاية الذى يتعلق بمسألة التطبيع فقد افلح من زكاها اى قد افلح من هَذّبَ هذه النفس ونَشّأها على الخير والصلاح حتى تصبح نفسا مسؤولة قادرة على التفاعل في الوسط التفاعلي، اما قوله تعالى ﴿وقد خاب من دساها﴾ اى خسر من طَبّعَ نفساً بشرية على السوء فاصبحت غير قادرة على التفاعل بصورة سليمة في الوسط التفاعلي وهذا يعني ان تنشئة الفرد تُسهم وعلى نحو فاعل في استقامته اوانحرافه، وارى ان كلا التأويلين صحيحان . ونستطيع ان نسند ايمان القرآن بالتطبيع من خلال قوله تعالى ﴿والله اخركم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكل السمع والابصار والافئدة لعلك تشكرون﴾ وقد سبق ان اشرنا الى هذه الاية في الفصل الاول من الدراسة وفي الغرض نفسه، اذ بين التنزيل الادوات التي تسهل تأنيس الانسان والمتمثلة بالسمع اشارة للكلام والبصر اشارة للنظر والفؤاد اشارة للاحساس واذا اردنا ان نسند ايمان الاسلام بعملية التطبيع فعلينا ان لاننسى قول الرسول محمد(ص) (كل مولود على ماولد فانما ابواه يهود انه اوينصرانه اويمجسانه) (٤٤) والذي يثبت ايمانا عاليا بالتنشئة واثرها في صياغة الشخصية، وقد ضرب لنا القرآن

مثلا في التطبيع على التقوى بما جاء على لسان لقمان في الايات (١٥-١٩) من سورة لقمان ((يابني انها ان تك مثقال حبة من خردل. . . . اقصد في مشيك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير)).

لقد آمن العديد من علماء المسلمين بالتأنيس ومنهم الامام الغزالي الذى شبه الطفل بالجوهرة النقية عند والديه ينقشان عليها مايريدان لانها خالية من كل نقش او صورة(٤٥) وكذلك ابن خلدون الذى يبين في الحديث الذى ذكرناه له ان الاقتداء بالدين هوالوسيلة التي يتم بواسطتها تهذيب النفس الانسانية، والتطبيع الذى يتخذه المجتمع الاسلامي يعتمد على جانبين هما الثواب والعقاب ، ففي الاسرة المكان الاول للتطبيع الذي يولد نواة التقوى من خلال التفاعل مع الوالدين، الابن عندما يعمل سلوكا مقبولا منهما ينال اذا رضاهما وتقديرهما ولكنه ايضا يقوم بمسلكيات يرفضها الوالدان فتتكون خبرة سيئة لدى الطفل وتولد هذه الخبرة نوعامن الشعور بالذنب الذى يعمل على تأنيبه ويستدخل هذا النوع من الخبرات ضمن ما اصطلح عليه القرآن (بالنفس اللوامة) ﴿ لااقسم بيوم القيامة، ولااقسم بالنفس اللوامة﴾ (القيامة١-٢) فهذه النفس اذن وليدة الشعور بالذنب، ومن هذا الشعور تتشكل قوة تقف ضد رغبات النفس الامارة بالسوء اذ جاء في التنزيل ﴿ ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون﴾ (الاعراف٢٠١) فوظيفة هذه النفس هي التأنيب والتذكير واللوم فهي الضمير الذى يزرعه المجتمع في ذات الفرد لكي يقف ضد نزوات النفس الامارة بالسوء.

اما الثواب الذى يحصل عليه الطفل من والديه نتيجة لقيامه باعمال يرضاها الوالدان والتي تنطبق عادة مع التعاليم (الدينجتماعية) فيمكن ان تُستدخل فيما اطلق عليه القرآن اسم النفس المطمئنة وذلك لان الانسان عندما يحصل على التقدير والاثابة فأنه يشعر بحالة الطمأنينة النفسية والله يحفل بالانسان الذى يستحث طاقته لكي يكون ضمن النفس المطئنة لانها نفس نقية وبعيدة عن الخطأ والمعصية ولهذا خاطبها التنزيل قائلا ﴿ يايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية﴾(الفجر٢٧-٢٨) لان هذه النفس تتصرف وفق مقاييس التقوى بكل معانيها وعادة مايصل قليل من الناس الى مرتبة (النفس المطمئنة) .

ومن اجتماع هاتين النفسين، اوبالاحرى الجزأين من النفس الانسانية تتكون التقوى التي تقف ضد حالة الفجور المرفوضة (دينجتماعيا) وهذا استوجب رفضها من قبل الانسان المسلم ولاسيما ان الانسان يمتلك استعدادات للتقوى تنضج بالتطبيع والتفاعل الاجتماعيين وعلى هذا نفهم القرآن سوسيولوجيا من خلال فكرة التطبيع، والصراع بين الانسان والمجتمع.

رابعا :مدى قبول القرآن لآراء التحليل النفسي

لنطرح القضية بصيغة ادق هي، هل يقبل القرآن آراء مدرسة التحليل النفسي كما صاغها فرويد والخاصة ببناء النفس الانسانية او يرفضها والى اى حد ؟

ان الاجابة تتطلب منا اعادة تحليل الأية القرآنية ﴿ ونفس وماسواها فالهمها فجورها وتقواها﴾ تحيليلا فرويديا متسعينين بادلة وشواهد قرآنية لتقوية الآراء واسنادها.

لقد تبين لنا مما سبق ان فرويد يقسم النفس الانسانية الى ثلاثة اقسام هي (الهذا) الذى هو مكمن الدوافع البايولوجية والنفسية الاولية التي تُكْبَتْ وتُصقل عن طريق عمليات التأنيس اذ يقف الانا ضدها محاولاً اخضاعها (اى اخضاع الهذا) الى مبدأ الواقع، كما تمثل الانا العليا قوة مضادة بالتمام لرغبات الهذا غير المشروعة، وهذا يعنى ان الانا مكلف بالتوفيق بين ثلاثة مطاليب هي مطالب الهذا المرفوضة، من ا لواقع والانا الاعلى من جهة وكذلك مطالب الواقع ومطالب الانا الاعلى التي تستحث الانا للضغط على الهذا فهل ياترى ينسجم هذا مع التصور القرآني للنفس الانسانية؟.

لقد ظهر لنا ان القرآن يقسم النفس الى (فجور- تقوى) وهو يقدم الفجور على التقوى لاسباب تتعلق بفطرة الانسان فنفس الانسان فاجرة استنادا الى الاية التي انطلقنا منها كفرضية وهي موسوسة استنادا الى ما جاء في التنزيل ﴿ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه﴾ ولقد بينا ان الوسوسة حالة شيطانية تزين القبيح لذا فهي مرفوضة (دينجتماعيا) واسندنا شهوانية الانسان بآيات عدة منها ﴿ ان النفس لامارة بالسوء﴾وبما ان القرآن يرفض السوء والوسوسة والشهوة غير الشرعية والفجور فان المجتمع سعيمل ضرورة على تأكيد هذا الرفض وذلك يفرض كبتها واعلاءها في ذات الفرد، مثبتا لنا ان تقديم الفجور على التقوى في الآية انما كان امرا مقصودا . وبما ان

الهذا هو الاخر يعبر عن الجزء الجبلي في النفس الانسانية الذى يرفض اجتماعيا لذا فأن (الهذا) يقترب من مفهوم الفجور(النفس الامارة بالسوء) ولكي تقوى فرضيتنا نقول ان فرويد ركز على غريزتي الجنس والعدوان(*) (Sex and Aggression) فهل جاء تؤكيد على هذين الدافعين قرآنيا؟ .

لقد حدد القرآن دافعين قويين من دوافع البشر في مطلع ولادة الحياة البشرية فالحوار الذى دار بين الله والملائكة حول مسألة خلق آدم واعتراض الملائكة يبين لنا ذلك اذ جاء في التنزيل ﴿واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم مالاتعلمون﴾ (البقرة٣٠).

ان مفهوم الافساد يحوى معنى عاما ، (ارتكاب المعاصي والاثام) ، ومن الضروري ان يدخل الجنس فيها هذا ان لم يكن اول أشكال الافساد ﴿ولا تعثو في الارض مفسدين﴾ (البقرة٦٠) اما سفك الدماء فهي اعلى مايمكن ان تصل اليه الطاقة العداوانية ، واول جريمة ارضية كتبت عنها الكتب السماوية (التوارة- القرآن) كانت اسبابها جنسية وتبعها عمل عدواني واعني (قصة هابيل وقابيل) ولو تتبعت كلمة فجر معجميا لوجدت ان من اقو ى معانيها (زنى) وفسد " (*) (٤٦)

لقد اهتم القرآن كثيرا بدافع الجنس لانه رمز استمرار الحياة البشرية وبين اهمية تفريغ هذا الدافع بالطرائق المشروعة ، اى عن طريق الزواج وحذر القرآن من استثارة هذا الدافع وبخاصة في سن مبكرة ووضع المسؤولية على الاسرة في ذلك لانه قد يسبب مشاكل نفسية تتعلق بتنشيط الدافع الجنسي للطفل اى بروزه في غير وقته ، مما يؤدى الى الشذوذ والانحراف ومن هنا يأتي التأكيد القرآني على تعليم الاطفال الاستئذان قبل الدخول على الاباء وبالذات في اوقات العورة اذ جاء في التنزيل ﴿ يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلواة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ، ثلاث عورات لكم ولاعليهم جناح بعد هن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الايات ﴾ (النور٥٨) ويسند هذه الاية ما اكد عليه الرسول بضرورة التفريق بين الابناء في المضاجع حيث ورد عن الرسول الحديث الاتي (مروا اولادكم بالصلاة وهم ابناء

سبع سنين) (وفي ر واية تسع) واضربوهم عليها وهم ابناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع (٤٧) كما حرم الرسول اختلاء المرأة بالرجل وكان ينصح الشباب بعدم اتباع النظرة الى المرأة بنظرة اخرى لاحتمال اثارة الدافع الجنسي وبالمقابل كان ينصح المرأة بعدم التبرج وقد بين القرآن ذلك ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿ولاتبرجن تبرج الجاهلية الاولى﴾ (الاحزاب٣٣) . ويذهب الغزالي الى ان مظاهر السلوك الانساني تتحدد باربعة دوافع هي شهوة الطعام والجنس والمال والجاه ويضعها كلها تحت دافع الجوع اذ يقول " البطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الادواء والافات اذ تتبعها شهوة المرأة وشدة الشبق وتتبع شهوة الطعام شدة الرغبة في الجاه والمال اللذان هما وسيلة الى التوسع في الشهوة الجنسية والمطعومات " (٤٨) وهكذا فأن الغزالي يشهد بأثر الدافع الجنسي في تحريك السلوك الانساني . ومن بين الادلة القرآنية على دافع العدوان ماجاء في ا لتنزيل ﴿ فطوعت له نفسه قتل اخيه﴾ (المائدة٣٠) وقوله ﴿ ويدع الانسان بالشر دعاؤه بالخير﴾ (الاسراء ١٩) كذلك ماورد على لسان الرسول (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (*) (٤٩)

ومماسبق نستنتج ان مفهوم الفجور يقترب من مفهوم الهذا ولكننا بالتأكيد لانفترض تطابقا تاما . اما الجزء الثاني من النفس الذى هو بالتعبير القرآني (التقوى) فقد عرضنا في تحليلنا ان كل انسان يمتلك استعدادا للتقوى فالانسان عندما يولد لايعرف معنى القيم الاخلاقية والاجتماعية التي تكون النسيج الاساسي للتقوى الابعد ان يمر بمرحلة التطبيع الاجتماعي الذى هومفتاح نظرية فرويد سوسيولوجيا، ومن الممكن ان تقابل التقوى في القرآن الانا الاعلى عند فرويد، فالانا الاعلى عند الاخير " وكما اسلفنا في معرض حديثنا عن بناء النفس عند فرويد " هو عبارة عن المعايير الاخلاقية التي يزرعها المجتمع في ذات الفرد وبخاصة في الاسرة وبالتحديد في فترة طفولة الانسان " اما عند علماء الاجتماع فأن عملية التأنيس لاتتحدد بفترة زمينة محددة اذ تمتاز بالديمومة والتواصل فبارسنز مثلا لايقصر عملية التنشئة على الطفولة (Infancy) ولا على الاسرة فقط بوصفها نسقا ا جتماعيا يقوم بتنفيذها . (٥٠)

والمجتمع الاسلامي كباقي المجتمعات الانسانية يعمل على غرس القيم والمعايير الاخلاقية (الدينجتماعية) ولكنه لايقصرها على هدف دنيوى وانما يضعها لاغراض

دنيوية واخروية ويؤثر الاخيرة على الاولى ولهذا فأنه يمنع الانسان من ا لتعدي على هذه القواعد ويستمد المجتمع الاسلامي ذلك من التنظير القرآني الذى يتوعد المنتهك لها (اى القواعد) بالعذاب الاليم ويعد المطبق لها بالرخاء والنعيم وهذا لايكون على صعيد اخرو ى فحسب وانما دنيو ى ايضا ويتجسد ذلك دنيويا من خلال فكرة الثواب والعقاب الاجتماعي واوضحنا كيف ان هاتين العمليتين تكونان (النفس اللوامة بالعقاب) (النفس المطمئنة بالثواب) ، وعودا على فرويد فان العقاب عنده يولد الضمير بوصفه جزءاً من الانا الاعلى الذى يقترب الى حد ما من النفس اللوامه في القرآن في حين يولد الثواب عنده الانا المثالية التي تقابل النفس المطمئنة ، وتأويلنا هذا يرجع الى ان عملية الثواب نفسها تولد حالة من الاستقرار النفسي الذى يشعر الفرد بأنه مقبول اجتماعيا والدليل اثابته على افعاله ونتيجة لذلك قلنا انها قد تكون النفس المطمئنة لانها تمثل حالة الاستقرار في النفس ودليلنا على ذلك اثابتها اخرويا برضاالله عنها كما صور لنا القرآن ذلك ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية﴾وهي بالتأكيد تحصل على الرضا ا لاجتماعي لانه مستمد من الرضا الالهي .

واذا كان فرويد قد اكد على اهمية الوالدين في عملية التطبيع وتكوين ما اطلق عليه بالانا الاعلى فان القرآن حشد جهودا فكرية كبيرة لترصين الاسرة المسلمة ايمانا منه بأثرها في عملية التأنيس الاجتماعي وقد اهتم الرسول(ص) ايضا بهذه العملية حيث ركز على زرع القيم والمبادئ الصحيحة في نفس الابناء حيث يقول (مانحل والد ولدا من نحل افضل من ادب حسن)(٥١) وهكذا تمثل التقوى جهاز الضوابط الاخلاقية و(الدينجتماعية) الذى يستدخله المجتمع في ذات الفرد وهذا يجعلنا نستنتج ان التقوى تقترب على نحو كبير من الانا الاعلى الفرويد ى ولكي ندلل على هذه الفرضية على نحو اعمق نستعين بما جاء في التنزيل ﴿ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾ (١٦ ق) .

وحقيقة الامر تشير الى ان هذا القرب الالهي ليس قربا كتلويا ، لان الله لايحجم وانما هو قرب معنوى لما زرعه المجتمع في ذات الفرد من تعاليم(دينجتماعية) جعلت الانسان يحس بأنه مراقب من الله والمجتمع ويزداد هذا الاحساس كلما كان الانسان بمعية الاخرين ويضعف اذ كان منفردا الا اذا كان مؤمنا قويا عند ذلك يحس برقابة

حقيقية من الله عليه .

ولو اخذنا الموقف الذى امتحن الله يوسف (الذى سنأتي الى شرحه لاحقا) والذى عبر عنه القرآن بالآية الآتية﴿ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه﴾ (يوسف٢٤) متسائلين عن ماهية برهان الرب الذى جعل يوسف يمتنع عن التفكير في فعل السوء، ان هذا البرهان كما اتصوره ايقاظ للتقوى او للضمير الذى يتمتع به يوسف ويفسر بعض العلماء هذا البرهان بتصور يوسف ليعقوب (اسرائيل) وهو في حالة من اللوم عليه، اذ ذهب البعض الى انه امتنع عن السوء لانه تصور يعقوب ماثلا امامه وعاضا على انملته (٥٢) وهذا يؤكد اهمية الرمز الابوى في استدخال التقوى في ذات الانسان والذي اكد عليه فرويد عند صياغته (للانا الاعلى) وهكذا تصاعد الضبط في نفس يوسف من خلال قوة التقوى وقابليتها الضبطية العالية فقرر الامتناع عن فعل السوء . ان التقارب بين فكرة الانا الاعلى عند فرويد والتقوى في القرآن لايعني تقاربا مطلقا فالانا الاعلى في فكر فرويد كما اتصوره يمثل مسألة دنيوية في حين ان التقوى في الفكر القرآني تعني الالتزام بقواعد اخلاقية دينويا للوصول الى خلاص اخروى وعندما تندمج المسألة (الدنيوية- الاخروية) في مركب واحد فمن المؤكد ان القابلية الضبطية ستكون اعلى بكثير اذ ان ذلك سيخرج من حساب اجتماعي الى حساب اقوى وهو الحساب الالهي .

ومادمنا قد افترضنا وجود مايقارب الهذا(الفجور) ومايشابه الاناالاعلى (التقوى) فاننا لانستطيع ان نتجاوز الانا (Ego) المسؤول عن اتخاذ القرار الذى شبهه فرويد بالفارس الذى يحاول السيطرة على رغبات الهذا من دون جدوى رغم اسنادات الانا الاعلى .

ان حالة الصراع مابين (الفجور- التقوى) (الهذا- الانا الاعلى) تقتضي وجود صمام امان يوفق بين ضغوط (الهذا -الفجور) وضغوط(الانا الاعلى -التقوى) وهذا الصمام هو الانا الذى يعد الذات المسؤولة عن التفاعل مع الآخر سوسيولوجيا وفق تأويلات بارسنز ومهمة هذ ه الذات (الانا) فرويديا اخضاع الهذا للواقع وهذا يعطينا تصورا بأن مهمة الانا الحقيقة هي التوفيق بين ثلاثة مطاليب هي مطاليب (الهذا - الانا الاعلى - الواقع) وهنا نستطيع ان نتصور حجم الضغوط التي يتعرض لها الانا وقد

اشار القرآن الى مثل هذه الضغوط مجازيا عندما قال ﴿ كالذى استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله الهدى وامرنا لنسلم لرب العالمين﴾ (الانعام٧١) وفي هذه الاية نلحظ بوضوح حالة الشد التي يعيشها الانسان بين رغبات النفس الامارة بالسوء والتي عبر عنها القرآن باستشارة الشياطين لهوى النفس ومايقابلها من ضغط الواقع المتمثل باصحاب يدعون الى الهدى في وقت الذى تكون فيه (التقوى) (مزج بين الهدى الذى يدعوا اليه الاصحاب وهدى الله) اما الانسان الفاعل او بالاحرى الذات الفاعلة فقد عبر عنها القرآن بقوله (حيران) اشارة واضحة الى مدى الضغوط المتنافرة الواقعة عليها ولكن التنزيل يحسم المسألة بأن يسحب الانا نحو الهد ى (الاجتماعي - الالهي) المستدخل في ذات الفرد عن طريق اواليات التأنيس ولهذا اميل الى القول ان الانا يميل الى الاندماج مع التقوى قرآنيا .

فعلي بن ابي طالب عندما عندما ماوضع تركيبته الخاصة بالنفس الانسانية وضعها ايضا بشقين هما (الشهوة والعقل) اذ يقو ل(ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة وركب في البهائم شهوة بلا عقل وركب في بني آدم كليهما ، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم)(٥٣) ويؤول عبد الرؤوف عبد الغفور (الانا) جزءا مما اصطلح عليه علي بن ابي طالب (بالعقل) ومهمته كبح غرائز الهذا ، الذى يمثل الشهوة ، لكي يلائمها مع معطيات الواقع ومتطلباته(٥٤) ، وهكذا يميل الانا الى الانضواء تحت مفهوم العقل الذى يقترب كثيرا من مفهوم التقوى القرآني .

اذن الانا في القرآن مستدمجة مع التقوى اويميل القرآن الى استدماجها مع التقوى ، ولو نظرنا الى القضية سوسيولوجيا فان الانا القرآنية ستكون مثل الذات عند بارسنز وذلك لان القرآن ينظر الى الانسان على انه مسؤول عن افعاله والفعل لايحدث الابالتفاعل الذى تتحدد فيه مسؤولية الفاعل من خلال علاقته مع الاخر في موقف اجتماعي معين .

بقى لنا تساؤل مهم وهو ، هل مهمة الانا و الانا الاعلى قرآنيا هي الكبت والاعلاء لغرائز الهذا (النفس الامارة بالسوء)؟ وهل ان اللذة تتحقق فقط باشباع الهذا؟

ان القرآن يؤكد على اهمية وضرورة اشباع الهذا وفق متطلبات الواقع بتحويل الاشباع الى امر مقبول (دينيا - اجتماعيا) فاذا كان الهذا يريد ا شباع دافع (كالجنس مثلا) بطريقة غير مشروعة فان الانا والانا الاعلى (*) يضغط على الهذا لتحقيق حالة الاشباع ولكن بصورة مقبولة قرآنيا عن طريق الزواج وهكذا في بقية الدوافع وليس ادل من الحديث النبوى الاتي على ما نقول اذ يروى عن الرسول انه قال (في بضع احدكم صدقة، يارسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال، ارأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر، قالوا نعم قال، كذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر) (٥٥).

وكان الرسول يقول ايضا (من نكح فقد حفظ نصف دينه) ولكن الفكر القرآني لايفترض وجود اللذة فقط في الفجور او في اشباع الفجور وانما اللذة تأتي من التقوى ايضا فخضوع الانا للواقع يوفر تجنبا للعقاب والألم الذى يفرضه المجتمع على الفرد فيما لو ارتكب معصية وهذا مانسميه بالترهيب، اما الامتناع عن الخطأ فيحقق لذة التقدير الاجتماعي والديني وهذا مانطلق عليه الترغيب الاجتماعي ومن هنا فأن القرآن لايفترض اللذة فقط في اشباع الهذا وانما يعطي لذة مقابلة هي لذة التعايش المطمئن مع الواقع الاجتماعي ومايترتب على ذلك من لذة التقدير الاجتماعي.

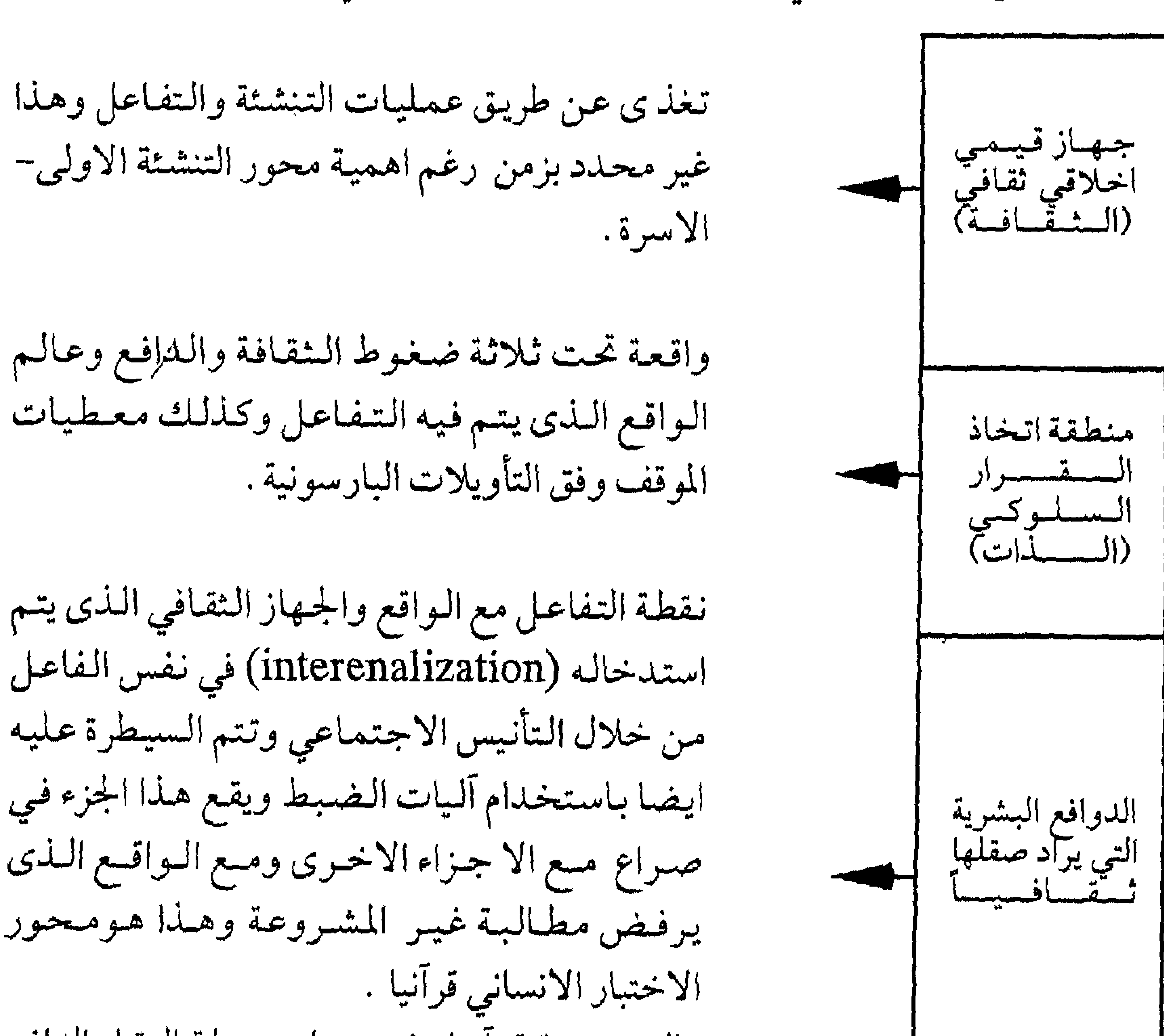
ومع هذا وذاك فأن الصراع قائم بين مكونات النفس من جهة وبين رغبات الهذا و ثقافة المجتمع التي تحاول ان تسيطر على هذه الرغبات عن طريق آليات التنشئة وآليات الضبط الاجتماعي وكلاهما يستخدمان الترغيب والترهيب، ورغم ذلك، القرآن لايفترض وجود كبت واعلاء مطلق لدوافع الهذا وانما يميل الى تكييفها مع الواقع ولا يميل محمد قطب الى تسميته كبتاً وانما يطلق عليه ضبطا اوكما قال (كبت بأجل) فالشاب المسلم يضبط شهوته شعوريا (وليس لاشعوريا) معلقا تنفيذها الى الوقت المناسب (٥٦).

وفيما يأتي تصورات تخطيطة لفكرة بناء النفس عند كل من القرآن وفرويد مع محاولة لرسم تخطيطي لفكرة بناء النفس الانسانية سوسيولوجيا بالاسناد الى آراء الاثنين.

التصورات الفرويدية	
الانا الاعلى Super Ego	الانا المثالية
الانا Ego	الضمير
الهذا Id	الانا
	الهذا

التصورات القرآنية	
التقوى	النفس المطمئنة
موفق "الانا" يميل الى الاندماج مع التقوى	النفس اللوامة
الفجور	موفق يميل الى الاندماج مع المركبات العلوية
	النفس الامارة بالسوء

اما التأويل السوسيولوجي لكلا التصورين فيمكن وضعه في الترسيمة الآتية :



تغذى عن طريق عمليات التنشئة والتفاعل وهذا غير محدد بزمن رغم اهمية محور التنشئة الاولى- الاسرة.

واقعة تحت ثلاثة ضغوط الثقافة والدافع وعالم الواقع الذى يتم فيه التفاعل وكذلك معطيات الموقف وفق التأويلات البارسونية .

نقطة التفاعل مع الواقع والجهاز الثقافي الذى يتم استدخاله (interenalization) في نفس الفاعل من خلال التأنيس الاجتماعي وتتم السيطرة عليه ايضا باستخدام آليات الضبط ويقع هذا الجزء في صراع مع الا جزاء الاخرى ومع الواقع الذى يرفض مطالبة غير المشروعة وهذا هومحور الاختبار الانساني قرآنيا .

فالشخصية قرآنيا وفرويديا حصيلة التقاء الدافع والاستعداد بالبيئة التي تعمل على تكييفه اجتماعيا .

خامسا:مثل قرآني تطبيقي عن تصارع الدافع والثقافة

في هذا الميدان سنأخذ آية تعبر عن صراع بين مكونات النفس الانسانية ذاتها وهي الاية التي تبين موقف يوسف من امرأة العزيز التي كانت تريد غوايته وتحفيزه لارتكاب المعصية اذ جاء في التنزيل ﴿ وراودته التي هوفي بيتها عن نفسه وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه ربي احسن مثواى انه لايفلح الظالمون، ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ﴾ (يوسف٢٣-٢٤) .

ان نقطة الصراع بين الفجور والتقوى تتجلى في قوله تعالى ﴿وهمت به وهم لولا ان رأى برهان ربه﴾ فالهم هو الفجور وبرهان الرب هو التقوى وكما قال الرازى ، الهم عبارة عن جواذب الطبيعة ورؤية البرهان جواذب العبودية " (٥٧) هذا اضافة الى ان الموقف الذى كان فيه يوسف يساعد على ارتكاب المعصية فالمرأة والابواب المغلقة والوعد بالجاه كلها امور تضافرت لتصنع تصعيبا موقفيا يقف بالضد من ثقافة يوسف وهنا نطرح التساؤل الآتي- هل ارتكبت يوسف المعصية ؟حقيقة الامر تشير الى ان يوسف لم يرتكب اى معصية سوى الصراع الداخلي الذى دار بينه وبين نفسه الامارة بالسوء بدليل قوله في نفس السورة ﴿وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء﴾ (يوسف٥٣) هذا اضافة الى شدة وطأة الضغط الموقفي ولكن مع ذلك فأن ناتج هذا النزاع هوقوله تعالى ﴿ لولا ان رأى برهان ربه﴾ (وسبق وان اشرنا الى ذلك) اى الامتناع عن المعصية او بالاحرى التفكير بها وهذا راجع الى قوة التقوى والثقافة، التي يحملها يوسف بوصفه نبيا، التي تصاعدت فيها الصور المانعة لارتكاب المعصية ومنها صورة الاب او صورة جبريل او اى تصور اخر، فهذه التصورات خلقها ضمير يوسف او نفسه اللوامة بمؤازرة النفس المطمئنة بالايمان ولو لم يكن رادع يوسف داخليا وذاتيا لما استحق النبوة ،فهو هم داخل نفسه بالمعصية الا ان (ذاته+ثقافته)صعدت لديه الاعتصام بالله ومنعته من الفحشاء ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين﴾ (يوسف٢٤) وعليه فأن قوة استدخال الثقافة الدينية الالهية في نفس يوسف هي التي حصنته من السوء ﴿ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون﴾ (الاعراف٢٠١).

سادسا: مثل قرآني عن صراع الادوار

كما سبق وان اوضحنا في الفصل الثالث ان كل انسان يمتلك مجموعة مراكز ويترتب عليها مجموعة ادوار ويحدث احيانا ان يعترض دور معين وظيفة دور آخر، وهذا يعرقل مهمة اداء الفاعل للفعل بالصورة المطلوبة ومثال ذلك- ان ابا يعمل مرؤوسا او موظفا لدى رئيس اومدير هو ابنه او ان طالبا يدرس عند استاذ هو صديق له، ومن هنا يحدث التصادم بين دور الابن ودور الرئيس في المثال الاول ودور الاستاذ ودورالصديق في المثال الثاني.

وفي القرآن توجد اشارة الى مثل هذا التصادم بين الادوار ومثال ذلك التصادم الذى جرى بين دور ابراهيم نبيا، ودوره ابا، اذ ان امراً الهياً اتى ابراهيم من خلال رؤيا يامره ان يذبح ولده اسماعيل، وهذا ولد حالة صراعية داخل ابراهيم، فهل ينفذ الامر الالهي وهو ملتزم بذلك بمقتضيات دوره كنبي او يتمسك بابوته لاسماعيل ويتجلى ذلك فيما جاء في التنزيل ﴿ رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعي قال يابني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى، قال ياأبت افعل ماتؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزى المحسنين، ان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم﴾ (الصافات١٠٠-١٠٧)، ان الحيرة التي وقع فيها ابراهيم بين دوره نبيا ودوره ابا بالغة التعقيدة ولهذا قام بعرض المسألة على ولده قائلا (فانظر ماذا ترى) فكان اختبارا حقيقيا لادوارهما كانبياء وقد طبقا دورهما رغم صعوبة الموقف الذى عبر عنه القرآن بالبلاء.

ويتجلى مثل هذا الصراع ايضا بين دور ابراهيم ابنا ودوره نبيا هذه المرة اذ جاء في التنزيل ﴿وما كان استغفار ابراهيم لابيه الاعن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه، ان ابراهيم لاواه حليم﴾ (التوبة١١٤) وهذا يبين كيف ان ابراهيم آثر دوره نبيا على دوره ابنا(*) وهذه سمة من سمات الانبياء بحكم اجتبائهم لهذا الدور ولايمكن مقارنتها بافعال البشر الاخرين.

ان هذه الايات تعطينا تصورا عن طبيعة التصادم بين الادوار في اداء الفعل القرآني الاجتماعي، اذ يعرقل هذا التصادم مهمة اداءالفاعل للفعل ويعرقل التوقع الخاص

باداء الفعل، فد وري تجاه والدى كمسلم يلزمني بطاعته ولكن دورى كمسلم يفرض ان لااطيعه وغالبا ماتكون نقطة الصراع في الادوار في الفعل القرآني الاجتماعي بين دور الانسان كمؤمن وما يمكن ان يعرقل هذا الدور اجتماعيا كالامثلة التي ضربناها والمثال الذى ضربناه في الفصل الثالث عن الشاهد الذى يدلي بشهادة ضد قريب له .

سابعا التوبة بناء الفعل القرآني الاجتماعي

لما كان القرآن يفترض ان كل انسان معرض للخطأ لاسباب منها ماتتعلق بطبيعة تركيبته كأنسان من جهة وطبيعة ضغط المواقف الاجتماعية وغيرها من الضغوط والمشاكل التي تعترض مسيرة الفعل القرآني الاجتماعي لذلك كان لابد من ان يوجد منفذ للانسان يستطيع من خلاله اعادة بناء سلوكه مرةً اخرى بدل الوقوع في عقدة الشعور بالذنب (*) ووقوع الانسان في حبال هذه العقدة مع عدم وجود منفذ يعني احد امرين اولهما انطوا ء على الذات او بالاحرى خضوع واستسلام وعدم القدرة على الفاعلية، وثانيهما اندفاع تمرد على الآخر (المجتمع) الذى يُذكره بذنبه بين لحظة واخرى ، لذا كان لابد من وجود منفذ يستطيع من خلاله الفاعل المسلم اعادة بناء فعله مرة اخرى بصورة يكون مقبولا فيها وهذا المنفذ هو (التوبة) اذ جا ءفي التنزيل ﴿والذين اذا فعلوا فاحشة وظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون﴾ (آل عمران١٣٥) وقوله﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم﴾ (الانعام٥٤) ويستثني القرآن من لعنة الله والملائكة والناس اولئك الذين تابوا وعملوا صالحا اذ جاء في التنزيل بعد وصف لحال الكفار قوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا﴾ (التحريم٨) وتتجلى عملية اعادة بناء الفعل في قوله تعالى ﴿ واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ﴾ (*) (طه٨٢) .

كما ان من اسماء الله الحسنى مايدل على المغفرة والتوبة والرحمة (كالغفور والتواب والرحمن والرحيم) وهي اقرب الى نفس الفاعلين من غيرها من الاسماء لان فيها مرونة يريدها البشر بحكم وقوعهم في المعاصي .

ولكي يتوب الانسان لابد من ان يندم على الخطأ الذى قام به ويقلع عنه ويتعهد

ويعقد العزم على ان لايعود لتلك المعصية ابدا (٥٨) هذا اذا كانت المعصية بين الله والانسان (فعل عباداتي) اما اذا كانت المعصية متعلقة بعلاقة الانسان مع الاخر الاجتماعي (فعل معاملاتي) فيضاف الى ذلك "ان يتبرأ من حق صاحبها فاذا كان مالاً او نحوه رده اليه واذا كان قذفا او نحوه مكنه منه وطلب عفوه (٥٩) ويترتب ايضاً على الذنب في حالة التوبة كفارات معينة للتخلص منه وهذا يعد اجراءً ضرورياً لكي يتم الانسان توبته على النحو الذى يرسمه القرآن .

مراجع الفصل الرابع

(١) نزار محمد سعيد، اضواء على الشخصية الانسانية،دار الشؤون الثقافية العامة،افاق عربية، ط١، بغداد ،١٩٨٩،ص١٥-١٦.

(٢) ك.هول.ج، لندزى ،نظريات الشخصية،ترجمة د،فرح احمد فرج وأخرون، مراجعة دلويس كامل لميكة ،الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر،المطبعة الثقافية،مصر ١٩٧١،ص٥٣.

(٣) سيغموند فرويد،الاناوالهذا ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١ بيروت ، ١٩٨٣،ص٢٤

(٤) ك، هول، نظريات الشخصية، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٥) انظر بالمعنى نفسه، د، نزار محمد سعيد، مصدر سابق، ص١٦ ، وانظر ايضاً ك. هول، مصدر سابق ، ص٥٤.

(٦) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ت شوقي جلال ومراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص٣٣٨.

(٧) سيغموند فرويد، الانا والهذا، مصدر سابق، ص٢٢.

(٨) نزار العاني، مصدر سابق،ص ٣٤.

(٩)د. كامل لويس وأخرون، الشخصية وقياسها، مكتبة النهضة المصرية ،ط١،مصر، ١٩٥٩،ص٦٢.

(١٠) ك.،هول ،نظريات الشخصية، مصدر سابق، ص٥٥.

(١١)سيغموند فرويد، مصدر سابق، ص٢٤.

(١٢) ك. هول، نظريات الشخصية، مصدر سابق،ص٥٥.

(١٣) J. Preston Cole,the Problematic Self in Kierkegaard and Freud, Yale University Press, New Havan, 1971,p.46.

(١٤) فرويد، مصدر سابق، ص ٣٦.

(١٥) philip Riefe, freud,the mind of the moralist, published by methuen and LTD. Londan, 1965,p.59.

ملاحظة كتب الكاتب هذا الكلام عن Super Ego مقارنة مع Plato (افلاطون)

(١٦)سكين، تكنلوجيا السلوك الانساني، ت، عبد القادر يوسف، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠، ص ٧١.

(١٧) نزار العاني، مصدر سابق،ص ١٨.

(١٨) ك.هول، لندزى مصدر سابق، ص٥٦.

(١٩) المصدر السابق نفسه،ص ٦٣.

(٢٠)كامل لويس وأخرون، مصدر سابق، ص ٦٢.

(٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٧.

(٢٢)د،نزار العاني، مصدرسابق، ص٢٥.

(٢٣) جون لويس، الانسان ذلك الكائن الفريد،ت دصالح جواد، دار الشؤون الثقافية،ط٢،بغداد ، ١٩٨٦،ص٩٨.

(٢٤) ارفنج زايتلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٤١٠.

(٢٥)المصدر االسابق نفسه، ص ٤١٠.
(٢٦)المصدر السابق نفسه، ص ٤١٢.
(٢٧)محمد عبد المعبود مرسي، نظرية النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية جامعة الاسكندرية، ١٩٧٥،ص ٣٤-٣٥.
(٢٨)المصدر السابق نفسه،ص٣٧-٣٨.
(٢٩) Talcott Parsons Social Structure and Personality, Collier Macmilan LTD,Free press- Seconed Printing, London, 1965,p.23.
(٣٠) Ibid, p.23.
(٣١)Ibid ,p. 36
(٣٢).Ibid, p. 34-56 راجع المصدر السابق نفسه، حيث افرد بارسنز مبحثا اطلق عليه (The Father Symbol)
(٣٣) الخطيب عبد الكريم، الانسان في القرآن الكريم، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة ١٩٧٩، ص٥٧.
(٣٤) جلال الدين محمد بن احمد وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تفسير الجلالين، تحقيق الشيخ مصطفى الحديدي، مكتبة مصر، الفجالة، مصر ١٤٠١هـ، ص٦٩.
(٣٥) الفخر الرازي،التفسير الكبير، جـ١٨،مطبعة البهية المصرية، ط١. مصر ١٩٣٨، صفحة ١٥٦.
(٣٦) زكي محمد اسماعيل،بين العلوم الاجتماعية والسلوكية،دار المطبوعات الجديدة الاسكندرية ١٩٨٩،ص ١٣٧-١٣٨.
(٣٧) عبدالرحمن بن خلدون (المقدمة) (العبر وديوان المبتدأ والخبر)، جـ١، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٧ص ١٢٧.
(٣٨)ابو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس،مطبعة السعادة ،ط١ ،مصر ١٩٢٧،ص ١١-١٢.
(٣٩)ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الاسفار في تخريج مافي الاحياء من اخبار،جـ٤مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده، القاهرة، د ت ص ٣٥٥.
(*) يرفض علماء النفس المحدثون استخدام كلمة غريزة الافيما يتصل في الجانب الحيواني من دون ان تكون مصدراً المجموعة ظواهر سلوكية تكون الغريزة دافعاً لها ويفضلون استخدام كلمة الدافع بوصفه عملية نفسية- عضوية يفترض قيامها لدى الكائن الحي لتعليل سلوكه تعليلا جزئيا ويندرج تحت مفاهيم (الرغبة، الحافز، الاهتمام، انظر د زكي محمد اسماعيل،بين العلوم الاجتماعية والسلوكية ،مصدر سابق، ص ١٣٧.
(٤٠) احمد زكي تفاحه، الاسلام عقيدة وشريعة،مصدر سابق، ص ١٠٩.
(٤١) محمد احمد المدني واخرون، القرآن نظرة عصرية جديدة، مصدر سابق ، ص ٣٠-٣١.
(٤٢)عبد الرؤوف عبد الغفور، دراسات في علم النفس الاسلامي، مكتبة العرفان،الكويت،د ت،ص ٣٥.
(٤٣)كاظم جواد رضا، مفهوم التقوى في الاسلام، مجلة رسالة الاسلام، عدد٣، السنة الرابعة ، مطبعة (الاداب)،النجف،العراق، ١٩٧٠، ص٤٦-٤٧.
(٤٤)انظر بالمعنى نفسه يوسف الزيبي، فهارس جامع الاصول ،جـ٢دار المأمون للتراث ط١، بيروت، ١٩٨٠ص ٩٠٢ رقم الحديث في جامع الاصول ٦٣١٩،جـ٨ ص ٥٢٢.
(٤٥) محمد عبد الرؤوف بهنسي، الاسلام ونزعة الفطرة، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، مصر ١٩٦٣. ص ٣٣.

(*) العدوان، هنالك اختلاف حول مفهوم العدوان،هل هو غريزة ام استعداد، اذ يراه الدكتور عبد الرؤوف عبد الغفور استعدادا ويرفض تسميته بالغريزة ونحن ابقينا تسمية الغريزة استنادا الى آراء فرويد، انظر، عبد الرؤوف،دراسات في علم النفس الاسلامي،مصدر سابق، ص١٥.

(*) المركب من الاحرف (ف س د) تشير الى كلمات تدل على اندلاع الغريزة،انظر كلمة سفد فانها تشير الى الجماع.

(٤٦) انظر المنجد المكتبة الشرقية بيروت ،ط ١٧،ص ٦٩.ص٣٣٧ حول كلمة سفد.

(٤٧) محمد عبد السلام وعمر سليمان الاشقر،وآخرون،دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت ،(د ت) ، ص٥٠١ الحديث مسند عن ابي داود وهو مروى في النووى ، جـ١، ص ٢٩٩.

(٤٨) ابو حامد الغزالي، جواهر القرآن،مصدر سابق، ص ٤٦.

(٤٩) انظر صحيح مسلم (النووى ،جـ٢، ص ١٠٣٥،وانظر النووى ، جـ١، ص (٤) .

(٥٠) Loomis and Zona,Modern Social Theory ,op. cit, p. 421.

(٥١) ابن الاثير الجزرى ، جامع الاصول في احاديث الرسول،جـ١ اشرف على طبعة الشيخ عبد الحميد سليم، مؤسسة جهان،مطبعة السنة المحمدية ،طهران، ١٩٤٩ رقم الحديث ٢١٥، ص ٣٤٩.

(٥٢) انظر الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن،جـ١١ ،مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٥٣) عبد الرؤوف عبد الغفور، دراسات في علم النفس الاسلامي ،مصدر سابق ، ص١٧ ،مأخوذ من كتاب الوسائل الباب التاسع الجزء الثاني، جهاد النفس.

(٥٤) المصدر السابق ، ص ٢٤.

(*) هذا فرق بين التقوى والانا الاعلى حيث ان التقوى لاتميل الى منع الهذا من الاشباع اذا كان الامر يسير بصورة شرعية على العكس من نظرة فرويد للانا الاعلى التي تكبح الاشباع حتى شرعيا .

(٥٥) رواه مسلم.

(٥٦) محمد قطب، شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، ط ٥ ،مصر،١٩٦٢،ص ١٥٨.

(٥٧) الفخر الرازى، التفسير الكبير،جـ١٨ ،مصدر سابق،ص١١٩.

(*) دورابراهيم ابنا يتعارض مع دورابيه لاسباب اخرى تتعلق بالفارق الجيلي بينهما فكل منهما يحمل فكرة تختلف عن الاخر.

(*) الا نعني بعقدة الشعوربالذنب تلك العقدة التي بلورها فرويد والناتجة عن قتل اوديب لابيه وانما نعني التأنيب الضميري واعتقد ان هذا مطابق ايضا للرأى الفرويدى .

(*) انظر الايات الاتية في مفهوم التوبة (هود ٣، الفرقان ٧٠- ٧١) وغيرها من الايات.

(٥٨) د. نبيل السمالولطي، بناء المجتمع الاسلامي ونظمه ،دار الشروق للنشر والتوزيع ، ط ٢، جدة ، ١٩٨٨، ص ٣٨.

(٥٩) المصدر السابق، ص ٣٨.

قائمة
المصادر والمراجع

المصادر العربية

١- الكتب المقدسة، القرآن، الانجيل.

٢-ابن ابي طالب، علي. نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، شرح محمدعبدة، مكتبة النهضة، بغداد، د ت.

٣-ابن منظور. لسان العرب،(جـ١، جـ٢، جـ١٣، جـ١٥، جـ١٧)المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مطابع كوستاسوماس، دت.

٤-ابن تيمية. الفرقان بين اولياءالرحمن واولياء الشيطان، دارالكتاب الاسلامي، دمشق، ١٩٦٢.

٥-ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، العبروديوان المبتدأ والخبر، مكتبة المثنى بغداد، ١٩٦٧.

٦-ابن هشام، السيرة النبوية، مع شرح ابي ذر الخشني، تحقيق همام سعيد، ومحمد ابو صعيليك.مج١، مكتبة المنار للطباعة والنشر، الاردن، ١٩٨٨.

٧-ابن نبي، مالك . الظاهرة القرآنية، ت،عبد الصبور شاهين، دار الفكر العربي،للطباعةوالنشر،ط٣،بيروت، ١٩٦٨.

٨-ابن نبي، مالك. وجهة العالم الاسلامي، ت، عبد الصبور شاهين،دار العروبة القاهرة،١٩٥٩.

٩-ابوزهرة، محمد، ابن حزم. حياته وعصره، اراءه وفقهه، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، بيروت، ١٩٥٤.

١٠-ابوزهرة، محمد. المعجزة الكبرى، القرآن، دار الفكرالعربي، دار الحمامي. القاهرة، ١٩٧٠.

١١- ابو زهرة، محمد. المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر،بيروت،د ت.

١٢-ابو زهرة، محمد. محاضرات في المجتمع الاسلامي، معهد الدراسات الاسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، د ت.

١٣-ابوفارس، محمد عبد القادر، فقه الامام البخارى،(جـ١،جـ٢)،دارالفرقان، ط١،الاردن،١٩٨٩.

١٤-احمد، لطفي بركات. القيم والتربية، دار المريخ للنشر،الرياض، ١٩٨٣.

١٥-اسماعيل، زكي محمد. الدين والمجتمع، سلسلة الاسلام والعلوم الانسانية، العدد السادس، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩.

١٦- اسماعيل زكي محمد، نحو علم اجتماع اسلامي، دار المطبوعات الجديدة، ط٢،الاسكندرية، ١٩٨٩.

١٧-اسماعيل، زكي محمد. بين العلوم الاجتماعية والسلوكية،دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩.

١٨-اسماعيل،شعبان محمد. العبادة في الاسلام مفهومها وخصائصها،دار الشباب ط١، القاهرة، ١٩٨٠.

١٩- آغروس، روبرت م، جورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ت، كمال خلايلي، عالم المعرفة ، مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٩.

٢٠-آلفرد،جيوم. الاسلام، ت، محمد مصطفى هدارة، وشوقي اليماني، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٨.

٢١- الاندلسي، ابن حزم الظاهري . كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل،ومعه الملل والنحل للشهرستاني، جـ٢، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د ت.

٢٢- الالورى، آدم عبد الله .فلسفة النبوة والانبياء في ضوءالقرآن والسنة، دار التوفيق النموذجية، ط١، مكتبة وهبة،القاهرة، ١٩٨٣.

٢٣-بدوى، احمدزكي . معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان،بيروت ، ١٩٧٧.

٢٤-برينتون كَرين . تشكيل العقل الحديث، ت، شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني، للثقافة والفنون والاداب، مطبعة الرسالة، الكويت، ١٩٨٤.

٢٥- البغدادي، ابوالبركات . المعتبر في الحكمة الالهية، جـ٣،دار المعارف العثمانية ط١، ١٣٥٨هـ.

٢٦- بهنسي، محمد عبد الرؤوف. الاسلام ونزعة الفطرة، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني مصر، ١٩٦٣.

٢٧- البهسني، محمد. مهنج القرآن في تطويرالمجتمع ،مكتبة وهبة، ط٢مصر، ١٩٧٩.

٢٨-بيومي، محمد احمد . علم الاجتماع الديني،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨١.

٢٩-تفاحة، احمد . الاسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٣.

٣٠- تيرنر، براين . علم الاجتماع والاسلام، ت، احمد باقادر، دار القلم، ط١، بيروت، ١٩٨٧.

٣١-جب، هـ أ، كالمرز. نيابة عن الاكاديمة الهولندية الملكية، الموسوعة الاسلامية الميسرة، ج١، ت، راشد الراوى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥.

٣٢-الجزرى، ابن الاثير . جامع الاصول في احاديث الرسول،جـ٤،حقق نصوصه واخرج احاديثه وعلق عليه، عبد القادر الارناؤوط، مطبعة الملاح، ١٩٧٠.

٣٣-الجزرى ، ابن الاثير. جامع الاصول في ا حاديث الرسول، ج١،اشرف على طبعه الشيخ عبد المجيد سليم، مؤسسة جهان، مطبعة السنة المحمدية، طهران، ١٩٤٩.

٣٤-الجوهرى، عبد الهادى . قاموس علم الاجتماع،مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة مصر، ١٩٨٣.

٣٥-الامام الحافظ، الحسين، عبدالله. المنهاج في شعب الايمان، تحقيق محمد علي فودة، ج١،دار الفكر،ط١،بيروت، ١٩٧٩.

٣٦-حنفي، حسن. دراسات اسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر،ط١بيروت، ١٩٨٢.

٣٧-الخشاب،مصطفى . اصول علم الاجتماع ، لجنة البيان العربي، القاهرة،١٩٧٥.

٣٨-الخريجي عبد الله. علم الاجتماع الديني، رامتان،ط١، جدة، ١٩٨٢.

٣٩- خلف الله، محمد، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، مكتبة الانجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٧.

٤٠- خليل،احمد. في التشريع الاسلامي،دار المعارف،مصر،١٩٦٦.

٤١-خليل،احمد خليل. جدلية القرآن ،دار الطليعة للطباعةوالنشر، ط١،بيروت،١٩٧٧.

٤٢-دارز،محمد عبدالله. الدين،بحوث ممهدة في دراسة تاريخ الاديان، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٩.

٤٣- دارز،محمد عبدالله. دستور الاخلاق في القرآن، ت، عبد الصبورشاهين، دار البحوث العلمية في الكويت، مؤسسة الرسالة، المؤسسة التجارية للطباعة والنشر،ط١،بيروت،١٩٧٤.

٤٤- دارز، محمد عبد الله. دراسات في العلاقات الاجتماعيةوالدولية، دار العروبة الجامعية، الاسكندرية،١٩٨٩.

٤٥- دغيم، سميح. فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، ط١،بيروت، ١٩٨٥.

٤٦- الرازى، فخرالدين. التفسير الكبير، جـ١٨، مطبعة البهية المصرية، ط١،مصر ١٩٣٨.

٤٧-الرازى، فخر الدين. النبوات ومايتعلق بها، تحقيق احمد حجازى السقا، دار ابن زيدون،ط١،بيروت، ١٩٨٦.

٤٨-راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، جـ٢،ت جورج طعمة، دار الثقافة ط٢،بيروت،١٩٦٦.

٤٩- رضا، محمد رشيد، تاريخ محمد عبده، جـ٢،مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٤هـ.

٥٠- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، الشهيربتفسير المنار،(جـ١,٢,٩,١١,١٢)، دار المعرفة، ط٢،بيروت، د ت.

٥١-زايتلن، ارفنج . النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ت، محمد عودة،ابراهيم عثمان، مطبعة ذات سلاسل،الكويت،١٩٨٩.

٥٢-الزبيي، يوسف. فهارس جامع الاصول. جـ٢دار المأمون للتراث، ط١، بيروت، ١٩٨٠.

٥٣-الزعبي، محمد علي. هل نحن مسيرون او مخيرون، او مستقبلك بيدك، مؤسسة الزعبي للتأليف،ط٢،بيروت،١٩٦٨.

٥٤-زكي، ابراهيم والشنتاوى، احمد ويونس، عبد الحميد. دار المعارف الاسلامية، ائمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، مجلد٣،مطبعة الشعب، القاهرة،١٩٦٩.

٥٥-الزمخشري،جار الله. تفسير الكشاف،جـ(٢،١)، دار الكتاب العربي،بيروت، د ت.

٥٦- زيعور،علي. التحليل النفسي للذات العربية، انماطها السلوكية والاسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت،١٩٧٨.

٥٧-زيعور،علي. الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية، دار الطليعة،ط١، بيروت، ١٩٧٨.

٥٨-زيعور، علي. الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار العروبة، بيروت، ١٩٧٧.

٥٩- سعيد، نزار محمد. اضواء على الشخصية الانسانية، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، ط١، بغداد، ١٩٨٩.

٦٠-السمالوطي،نبيل .بناء المجتمع ونظمه،دار الشروق للنشر والتوزيع،ط٢،جدة،١٩٨٨.

٦١- السمالوطي،نبيل. الدين والبناء الاجتماعي،(ج١،جـ٢)، دار الشروق للنشر والتوزيع، والطباعة، ط١،جدة السعودية، ١٩٨١.

٦٢-شلبي، محمدمصطفى. اصول الفقه الاسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر،ط٢،بيروت، ١٩٧٨.

٦٣-شلتوت، محمد. الاسلام عقيدة وشريعة، دارالقلم، القاهرة، د ت

٦٤-شلتوت، محمد. من هدى القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٦٥-شوكرمان،بارى. علم الاجتماع النظرية والمفهوم، ترجمة وتعليق الدكتور محمد الغريب، المكتب الجامعي الحديث، ط ٥، الاسكندرية، ١٩٨٨.

٦٦- طبارة، عفيف عبد الفتاح. روح الدين الاسلامي،دار العلم للملايين،ط٧، بيروت، ١٩٦٦.

٦٧- الطبطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن،(جـ٢،جـ٧) دار الكتب الاسلامية، ط٣،طهران،١٣٩١هـ.

٦٨- طنطاوي،محمد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم جـ١١،مطبعة السعادة، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨.

٦٩-طه، سرور عبد الباقي. دولة القرآن، مطبعة نهضة مصر، الفجالة،القاهرة، د ت.

٧٠-عبد الباقي، زيدان.علم الاجتماع الديني،دار غريب للطباعة،القاهرة،١٩٨١.

٧١-عبدة، محمد. الاسلام دين العلم والمدنية،عرض وتحقيق وتعليق،طاهرالطناحي، دار الهلال،القاهرة، د ت.

٧٢-عبدة محمد، رسالة التوحيد، مطبعة محمد علي سعيد، القاهرة، ١٩٦٥.

٧٣-عبد الحميد، محسن، الاسلام والتنمية الاجتماعية، دار الانبار للطباعة والنشر، مطبعة الخلود، ط١العراق،١٩٨٩.

٧٤-عبد السلام، محمد وآخرون. دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، د ت.

٧٥-عبد الغفور، عبد الرؤوف. دراسات في علم النفس الاسلامي، مكتبة العرفان،الكويت، د ت.

٧٦-عبد الكريم، الخطيب. الانسان في القرآن الكريم،دار الفكر العربي، ط١ القاهرة ١٩٧٩.

٧٧- عفيفي، فوزى سالم. بين علم النفس والدين، دار غريب للطباعة والنشر،الكويت، د ت.

٧٨- عمارة، محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، اصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المكتبة العالمية ،ط٢،بغداد ١٩٨٤.

٧٩- عمر،معن خليل. نحو علم اجتماع عربي، دار الشؤون الثقافية،دار الحرية للطباعة، بغداد،١٩٨٤.

٨٠- عوض، عبد الاسلام محمد، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، دار المطبوعات الجديد، مصر، ١٩٨٦.

٨١- عيسوى، عبد الرحمن، الاسلام والعلاج النفسي، دار الفكر الجامعي،الاسكندرية د ت.

٨٢- غردية،لويس قنواتي، ج .فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ،جـ ١، ترجمة صبحي صالح، والاب فريد جبر، دار العلم للملايين،ط٢،بيروت ١٩٧٨.

٨٣-الغزالي، ابو حامد.احياء علوم الدين، (جـ١،جـ٢)، دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت، د ت.

٨٤-الغزالي،ابوحامد. احياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الاسفار في تخريج مافي الاحياء من اخبار،جـ٤، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده،القاهرة،د ت،

٨٥-الغزالي، ابو حامد. جواهرالقرآن ودرره،تحقيق لجنة احياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة،ط٥، بيروت، ١٩٨٣.

٨٦-الغزالي،ابوحامد.معارج القدس في مدارج معرفة النفس،مطبعة السعادة ،ط١مصر ، ١٩٢٧.

٨٧- غي روشية. مدخل الى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ت مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١،بيروت، ١٩٨٣.

٨٨- فروم، اريك، الانسان بين الجوهر والمظهر، ت سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، الكويت،١٩٨٩.

٨٩- فرويد، سيغموند. (الانا،والهذا)، ترجمة جورجة طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١،بيروت، ١٩٨٣.

٩٠-فريزر، جيمس، الغصن الذهبي، دراسة في ا لسحر والدين، ترجمة احمد ابو زيد جـ١، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.

٩١-الفوال، صلاح مصطفى. المقدمة لعلم الاجتماع العربي الاسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢.

٩٢- قطب، سيد. السلام العالمي والاسلام، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٥١.

٩٣-قطب، سيد. شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، مصر، ط٥، ١٩٦٢.

٩٤- قطب، محمد. المستقبل لهذا الدين، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٦٥.

٩٥- قطب، محمد. هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، ط١، مصر، د ت .

٩٦-لجنة موسوعة الفقه الاسلامي، معجم فقه ابن حزم الظاهري، مجلد٢،مطبعة جامعة دمشق،د ت.

٩٧- لويس، جون. الانسان ذلك الكائن الفريد، ت صالح جواد، دار الشؤون الثقافية، ط٢،بغداد، ١٩٨٦.

٩٨- محجوب،عباس. مشكلات الشباب الحلول المطروحة،والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة،ط ١، قطر،١٩٨٥.

٩٩-المحلى، جلال الدين والسيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين، تحقيق الشيخ مصطفى الحديدي، مكتبة مصر، الفجالة، مصر،١٤٠١هـ.

١٠٠- مدكور، ابراهيم ،معجم العلوم الاجتماعية، اعداد نخبة من الاساتذة المصريين والعرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الشعبة القومية للتربية والتعليم والثقافة، اليونسكو، ١٩٧٥.

١٠١- المدني، محمد. المجتمع الانساني كما تنظمه سورة النساء، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية،مطابع الاهرام،القاهرة، ١٩٧٣.

١٠٢المدني، محمد. ومجموعة من المؤلفين.القرآن، نظرة عصرية، جديدة ،ط١، تشرين الاول، ١٩٧٢.

١٠٣- المراغي، احمد مصطفي. تفسير المراغي،جـ(٢٣،٨،٤،٣،١)،دار احياء التراث العربي، ط٢،بيروت،١٩٨٥.

١٠٤- ملكية،كامل لويس وآخرون. الشخصية وقياستها مكتبة النهضة المصرية ،ط١،مصر،١٩٥٩.

١٠٥- د . مناف، متعب.المكونات الاساسية للفعل، توصيف وتطبيق، هرمية العلاقة بين مكونات الفعل، مجموعة محاضرات القيت على طلبة الماجستير في قسم الاجتماع، مادة السلوك الجمعي، ١٩٩٣.

١٠٦- المنذرى، زكي الدين. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، مج ٢، دار الفكر،بيروت، ١٩٨١.

١٠٧- المنجد، المكتبة الشرقية ،بيروت،ط ١٧، د ت.

١٠٨- موسى، محمد يوسف. الاسلام وحاجة الانسان اليه، الشركة العربية للطباعة

والنشر،ط١، القاهرة، ١٩٥٩.

١٠٩- الموسوعة الفقهية، جا،جـ٤، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية ،ط١،الكويت، ١٩٨٤.

١١٠- مير،لوسي.مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ت شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، بغداد، د ت.

١١١-ميشيل، دينكن. معجم علم الاجتماع،ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠.

١١٢-النورى، فيس، والحسني، عبد المنعم. النظريات الاجتماعية، مطبعة جامعة الموصل، العراق، ١٩٨٥.

١١٣-النيسابورى، مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، بشرح النووى،مجلد الثاني تحقيق واشراف عبد الله احمد ابوزينة، مطبعة الشعب،القاهرة، ١٩٦٠.

١١٤-هاشم، احمد عمر. من هدى السنة في العبادات،مطبعة السعادة، ط١،مصر ١٩٨٠.

١١٥-هاملتون، جب، روكسين، الكسندر، بنية الفكر الديني في الاسلام تعريب الدكتور عادل العوا،مطبعة جامعة دمشق،دمشق، د ت.

١١٦-هول،ك، ولندزى، ج . نظريات الشخصية، ترجمة احمد فرح وآخرون،مراجعة الدكتور لويس مليكة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، مصر، ١٩٧١.

١١٧- وصفي،مصطفى كمال، النظم الاسلامية الاساسية، عالم الكتب، القاهرة، د ت.

الرسائل الجامعية

١- الحمداني، محمد صالح عطية،منهج القرآن في تطوير المجتمع، اطروحة دكتوارة مقدمة الى كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد،١٩٩١.

٢- عبد الغفور، امجد . الدين والتحديث في ايران، رسالة ماجستير مقدمة الى معهد الدراسات الاسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية،١٩٨٨.

٣- كاشف الغطاء، عباس علي . المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية الشريعة، جامعة بغداد،ايلول،١٩٨٧.

٤-مرسي، محمد عبد المعبود . نظرية النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب،جامعة الاسكندرية، ١٩٧٥.

اطروحة باللغة الانكليزية .

Bayyumi,Nohammad,The Islamic Ethic of Social Justic, Micro FLims, International Ann Arbor, Michigan, U.S. A, 1970.

المجلات

١-حسن، احمد . فكرة العبادة في الاسلام،مجلة دراسات اسلامية، المجلد الثالث عشر(العدد الثالث والرابع) والعدد الاول من المجلدالرابع عشر، (العدد الخاص بالعبادة) اسلام آباد، باكستان، ١٩٧٨- ١٩٧٩.

٢- رضا، كاظم جواد، مفهوم التقوى في الاسلام،مجلة رسالة الاسلام، عدد ٣، مطبعة الاداب، النجف، العراق، ١٩٧٠.

٣- الشماعي، قاسم . اصل الولاية وحرمة الولي، مجلة الفكر الاسلامي، السنة العاشرة، العدد الثاني عشر، دار الفتوى الاسلامية، بيروت، ١٩٨١.

٤- عبد الامير، حسن . تعريف الدين، مجلة رسالة الاسلام،صادرة عن كلية اصول الدين، السنة الخامسة، العدد التاسع، مطبعة الارشاد،بغداد،١٩٧٢.

٥- عبدالحميد، محسن . النظام العبادى في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية،مجلد ١٣-١٤،(العدد الخاص بالعبادة).

٦-فؤاد، عبدالفتاح احمد . الحملة التعالمية على اسلمة العلوم الانسانية، مجلة الاسلام اليوم، تصدر عن منظمة الايسيسكو،العدد السادس، السنة السادسة، مطبعة النجاح،الدار البيضاء،١٩٨٨.

٧- الفرخ،حسين . نظرية النبوه عند ابن عربي،مجلة دراسات عربية، العدد الثالث. السنة ٢٥،كانون الاول، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩.

٨- النجار، عبدالرحمن . الدين في ميزان الحياة، مجلة الفكر الاسلامي، دار الفتوى الاسلامية، دار الارشاد للطباعة والنشر، العدد الثامن، السنة الثالثة،بيروت، ١٩٧٢.

9- Coleman,James .s. Social Theory, Scoial Reserch and a Theory of Action, American Joural of Sociology, Macmillan, publishing company, The University of Chicago press, volme (91) numbur (6).U .s .A.1980

المصادر الاجنبية :

1. Ahmed Ilyas, The Social Contract and The Islamic State, Publishing by Nuusrat Ali, New Delhi, 1981.
2. Brermer,Michnel, The Structmo of Action, Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980 .
3. Cole, J,Preston, the Problematic Self in Kierkegaard and Froud, yale univorsity press, New Haven, 1971.

4-David, L. Sills, International Encyclopedia of Social Science the Macmillan Company, Free Press, Volmo1, New York, 1972.

5-Durkheim on Religion, Translation by Jacqulir Reeding and othres, Alden Press, Britarin, 1975.

6- Durkheim, Emile The Elenentary Forms of Religious Life Hollen Street Press, Ltd, London, 1964.

7-Edwards Paul ,and oithcrs, the Encyclopedie of Philosphy, Volume, 3, The Macmillan Company and Free Press New Yorks, 1967.

8-Eliade, Mircra, and others, The Enyclopedia of Religion, volune 7, Macmillan Publishing company, Nowyork,1987.

9-Kolb, William and Julius Gould, A. Dictionary of Social Sciences, ADivision of Macmillan publishing, free press, Co, Ink, New york, 1964.

10-Lewies, Bernard, Richard Ettinghausen and others, the World of Islam, Faith, Peoplc Culture, Designed and Produced by Thmes and Hudson, London, 1976.

11- Levy, Reuben, The Social Structurc of Islam, University Press Cambridge, 1969.

12- Loomis Charles, P.and Zond k. Loomis, Modern Social Theory, Affiliated East -West Press, PVT.Ltd, New Delhi, India, 1964.

13-Odea Thomas, F. Sociology of Religion, Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jerscey, 1966.

14-Parsons,Talcott, Societies, Prentice- Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey,1966.

15- Parsons, Tallcott, The structure of Social Action,free press,

Forth Printing, Newyork 1966.
16-Parsons, Tavlcott, The Social System,Routledge and kegan paul,Ltd, London, 1964.
17-Parsons, Talcott, Social Structure and Personality, collier Macmillam Ltd. , Free Press, second Printing, London, 1965.
18- Riefe, philip, Freud. The Mind of The Moralist, publishod by Methuen and Ltd.,London, 1965.
19- Smelser, Neil ,J. The Theory of collective Behaviour, Routledge and Kegan- Paul, Thrth Impression, London, 1970.
20- Sranley Arthur, Islam Belief and Practices, Hut Hinson and cot Publishers, Forth Impression, London.
21- Thomas, w.Lippman, understanding Islam, An Introduction to The Moslem World, Published in American Library, First printing, New york ,1982.
22- Von C.E. Islam,Essays in The Nature and Growth of A Cultural Tradition, Broadway House, London 1969.
23- Weber, Max. Economy and Society, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, U.S.A. 1978.
24- Weber,Max The Theory of Social and Economic Organization, Oxford, Universety Press, 1969.
25- Weber, Max The Sociolgy of Religion , Methuen and Co. Ltd., London, 1965.
26- Webester,Noah webesters New (William Collins +World Publishing) co. Inc., Second Edion, U. S. A. 1978.

SOCIAL ACTIONS

Analytic Study From Islamic Perspective

Aqeel Norri Mohammed



2002